A magyar marxista filozófia a két világháború között

A magyar marxista filozófia a két világháború között

/Válogatás/

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ 1979

Válogatta és szerkesztette:
NYÍRI KRISTÓF

ISBN 963 09 1430 1

BEVEZETÉS

Olyan korszak tanulmányait kapja kézhez e kötetben az olvasó, melynek kezdete a Magyar Tanácsköztársaság, vége pedig a második világháború. A Magyar Tanácsköztársaság nem csupán azt jelentette, hogy Magyarországon a proletariátus egy rövid időre hatalomra került. A Tanácsköztársaság ezzel együtt és szükségszerűen a magyar kultúra fejlődésének egyik döntő mozzanata volt, ahol a 20. század elején fölgyülemlett szellemi erők — az élet minden területén — vezető szerepre tettek szert. A magyar proletárdiktatúra bukása egyúttal ezeknek a szellemi erőknek válaszútját is jelentette.

A Magyar Tanácsköztársaság kultúrája

Mint ismeretes, a Tanácsköztársasághoz vezető szellemi folyamat voltaképpen három nagy áramlat egységét jelentette. E három áramlat egységét Ady Endre költészete fejezte ki, és Ady költészetének egyetemessége nem utolsósorban azzal magyarázható, hogy mindhárom áramlat politikai, ideológiai, szellemi céljai megfogalmazódtak a „magyar Osszián" költészetében. E három áramlat egyike a magyar szociáldemokrácia baloldala, amelyhez Szabó Ervinen kívül Varga Jenő, vagy például az úgynevezett Bembe-kör, köztük Kernstock Károly tartoztak. A másik nagy tendencia a Vasárnapi Kör volt, ahol Lukács György, Fogarasi Béla, Hauser Arnold, Tolnay Károly, Mannheim Károly stb. szerepeltek. A harmadik pedig a Galilei-kör és a Társadalomtudományi Társaság, Jászi Oszkárral, Dienes Valériával stb. Azonban e három nagy szellemi műhely igazi egységét nem csupán Ady költészete reprezentálta, hanem az is, hogy a proletárdiktatúra idején mindhárom áramlat tagjai igen komoly szerepet vállaltak, s hogy a Nyugat, valamint az új magyar zene és az új magyar képzőművészet reprezentáns alkotói, Babits Mihály, Bartók Béla, Kodály Zoltán, a Nyolcak festőkör tagjai — köztük különösképpen Berény Róbert —, a Tanácsköztársaság idején igen fontos közéleti és művészeti szerepet is játszottak. A Tanácsköztársaság leverése viszont — éppen azért, mert a Tanácsköztársaságot egy lényegileg restauratív rendszer követte — a magyar szellemi élet hallatlan vérveszteségét okozta.

Nincs itt terünk arra, hogy ennek a vérveszteségnek részletes leírását adjuk. Elég lesz azonban megemlíteni azt, hogy egyfelől a Tanácsköztársaság idején jelentős szerepet játszó művészek, írók, gondolkodók egy része emigrációba kényszerült. Közéjük tartozott Lukács György, Balázs Béla, Fogarasi Béla, Barta Lajos, Komját Aladár, és sokan mások; emigrációba kényszerült emellett még a Horthy-korszak idején felnövő igen sok magyar értelmiségi is, de azok is, akik a Tanácsköztársaság idején még viszonylag kezdőként játszottak szerepet a magyar közéletben. Elég lesz megemlíteni a szellemi utánpótlás olyan veszteségeit, mint amilyen a művészettörténész Tolnay Károly vagy Antal Frigyes, a Tanácsköztársaság idején a filmügyekkel foglalkozó s később Angliában világhírű filmrendezővé lett Korda Sándor stb.

A Tanácsköztársaságnak ez a magyar történelemben eddig ismeretlen kultúrát koncentráló szerepe időnként még az ellenforradalmi ideológusokat is bámulatba ejtette. Finánczy Ernő például a Tanácsköztársaság oktatáspolitikájáról kénytelen így írni:

„El kell ismerni, hogy termékeny gondolatok is találkoznak bennük; új szempontok, új eszmekapcsolatok, új methodikus kísérletek, melyek nemegyszer bizarr módon és az új társadalmi rend erejébe vetett irigylendő optimizmussal jelentkeznek, de túlzásaiktól mentesítve, a megvitatásra érdemesek. Némelyik albizottság részletesen kidolgozta a tantervet, ami egész kis füzetté duzzasztotta munkálatát. Nem egy ösztönzés meríthető a magyar nyelvi és világirodalmi javaslatokból, az idegen nyelvekről szóló utasításokból, úgyszintén azokból a dolgozatokból, melyek a földrajz, társadalmi ismeretek és számtan anyagára vonatkoznak. Érdeme a bizottságnak, hogy az iskolai életnek úgyszólva minden oldalára kiterjesztette figyelmét; tervezetet készített a testi nevelésről, az énekoktatásról, az ifjúsági olvasmányokról és könyvtárakról, a munkaoktatásról, a népiskolai »fonalas munkákról«, az iskolai műhelyekről, egy központi iparoktatási telepről, az iskolák építéséről, a kisegítő és erdei iskolák helyiségeiről. Mennyi buzgó akarás, mily sokoldalúság a törekvésekben, mekkora vágya a reformálásnak! Csak abból a fascináló hatásból, melyet a társadalmi utópiák ábrándvilága szokott kiforratlan lelkekre gyakorolni, lehet megmagyarázni azt a rendkívüli munkalendületet, mely ennek a méreteiben nagy és nehéz anyagnak habár csak körvonalas megmunkálását ily rövid idő alatt lehetővé tette." (*Finánczy Ernő:* Világnézet és nevelés. Budapest 1925. 93. old.)

Finánczy — az ellenforradalmi rendszer ugyancsak középszintű ideológusa — szavaiból is fény derül arra, hogy milyen hatalmas kulturális jelentősége volt a Magyar Tanácsköztársaságnak, mennyire tudta koncentrálni mindazokat a szellemi erőket, melyek Magyarországon rendelkezésre álltak. S ez volt az oka annak, hogy ily hosszan idéztük a konzervatív pedagógus szövegét. Kiviláglik ebből, hogy tantervkészítés és iskolapolitika területén is a rövid pár hónap alatt olyan anyag született, melyhez hasonlót a magyar történelemben addig sem korszerűségben, sem körültekintés szempontjából nem produkáltak. Így egyáltalán nem tekinthető véletlennek az sem, hogy a magyar kommunista ideológia

jó néhány éven keresztül tulajdonképpen a Tanácsköztársaság idején felgyülemlett gondolati anyagot, problematikát vitatta meg. E problematika filozófiai megnyilatkozása Lukács „Történelem és osztálytudat" című műve volt.

A „Történelem és osztálytudat" vitája

A látszat az, mintha a „Történelem és osztálytudat" éppen azért került volna a viták középpontjába, mert egyfelelől tartalmazott egy komoly és átfogó filozófiai koncepciót, másfelől pedig ez a koncepció több tekintetben eltért Marx felfogásmódjától. Ebben az értelemben a „Történelem és osztálytudat" és az azt követő viták (Révai József, Rudas László recenziói, Fogarasi Béla a kötetben is szereplő népszerűsítő műve) egyedül a marxizmus helyes és korszerű értelmezése körül folytak volna. Vagyis az a látszat, mintha a „Történelem és osztálytudat" Marx-filológiai kérdéseket, illetve a marxi filozófia helyreállításának kérdését vetné fel. A valóság azonban az, hogy a „Történelem és osztálytudat"-ban mintegy visszhangzik a Magyar Tanácsköztársaság számos ellentmondása. Révai József recenziójában például a következőket olvassuk:

> „A kommunizmusért harcoló modern proletariátus nem az antikvitás, nem a feudális társadalom szubjektuma. A proletariátus ezeket a korszakokat mint a saját múltját, mint önmaga felé vezető lépcsőfokokat fogja fel, de nem szubjektuma ezeknek a korszakoknak. A proletariátus — ama meghatározott történelmi korszak azonos szubjektum-objektuma, amelyben először jön létre egyáltalán ilyen azonos szubjektum-objektum — csak úgy képes megérteni önmagát, ha a maga sajátos álláspontjából kiindulva belevetíti a múltba az egyetemes történelem egységes szubjektumát, amely benne magában végre azonossá vált objektumával. Ezt Lukács maga is elismeri, amennyiben dialektikus humanizmust állít szembe *Feuerbach* mechanikus humanizmusával: ezáltal a »nemlétező ember« kerül a történelem középpontjába. Mert a »létező ember« mint a történelem középpontja azt jelenti, hogy pusztán reprodukálódik az »osztálytársadalom embertelensége« »metafizikus-vallásos síkon, a túlvilág, az örökkévalóság síkján«." (Lásd jelen kötet 95. old.)

Révai 1925-ös megfogalmazását a mai olvasó kissé nehezen érti. A megfogalmazás homályossága ellenére azonban világos, hogy Révai koncepciója szerint Lukács „Történelem és osztálytudat"-a a nemlétező emberből indul ki, azt tételezi, mert ha a létezőt tételezné, akkor az osztálytársadalom metafizikus vallásos emberét abszolutizálná. Kiderül továbbá az, hogy ez a még nemlétező ember — s ebben áll Lukács könyvének később önkritikusan megfogalmazott „messianizmusa" — az a proletariátus, mely önmagában a történelem tudatosult szubjektum-objektumát valósítja meg.

Az olvasó itt nyilván ennek a szubjektum-objektumnak részletesebb magyarázatára kíváncsi. Kétségtelen, hogy maga a szubjektum és objektum azonosságának keresése visszanyúlik a klasszikus német filozófiára, először Schellingre, majd később Hegelre, aki úgy fogta fel saját filozófiáját, mint amelyben — illetve, amelynek segítségével — az ember fölismeri a világról, hogy az racionális

természetű, vagyis fölismeri a világban önmagát. Lukács ezt a hegeli gondolatot, mely szükségképpen idealista jellegű, továbbgondolja, és az osztálytudatos proletariátusban látja azt a szubjektumot, mely az objektív világban felismeri saját sorsának előrelendítő elemeit, s így teljességgel azonosulni tud a történelem objektív fejlődésmenetével. Ez az elgondolás kizárja akár csak a lehetőségét is annak, hogy a proletariátus osztálytudatába hamis mozzanatok kerüljenek bele. Persze ennek az a feltétele, hogy a proletariátus osztálytudatát mindenképpen őrizzük meg a polgári befolyásoktól.

Vitathatatlan, hogy a „Történelem és osztálytudat" álláspontja, mint később maga Lukács is hangsúlyozta, eltér a marxizmus—leninizmus által képviselt felfogástól. Évtizedekkel később Lucien Sebag francia tudós így ír erről a kérdésről:

> „Első ízben a munkásmozgalomban válik lehetségessé, hogy azok a képzetek, amelyeket az individuumok vagy csoportok saját szituációjukról megalkotnak, egybevágjanak a tudósok által kidolgozott modellekkel, amelyek ugyanerről a valóságról adnak számot. Ez az egybevágás kétféleképpen jöhet létre. Vagy az egyetemes kritériumok alapján kifejlődött tudományt veszi át és dolgozza fel a párt közvetítése révén a proletariátus, minthogy egyedül ez képes arra, hogy a tudomány eredményeit végsőkig akceptálja. Ez volt Lenin álláspontja. Vagy pedig a proletariátus rendelkezik az eredeti és helyes meglátással a kapitalizmus vonatkozásában, amelyet a tudósnak el kell sajátítania, ha az igazságig el akar hatolni. Ez volt a Lukács által a »Történelem és osztálytudat«-ban képviselt tézis." (*Lucien Sebag:* Marxisme et Structuralisme. Párizs 1964. 82. old.)

Bizonyos értelemben tehát a „Történelem és osztálytudat" kifejezte azt a pátoszt, amellyel Lukács és számos más tudós hajlandó volt, mégpedig lelkesen, tanulni a proletariátus harcából, melyet az abszolút igaznak, a minden részében helyesnek, a tévedéstől mentes harcnak ítélt. Kifejezte ezt a pátoszt is azzal a messianizmussal együtt, mely bizonyos volt abban, hogy a proletariátus mint a történelem azonos szubjektum-objektuma igen hamar világméretekben győzelmet fog aratni és elsöpri mindazt, amit az úgynevezett Vasárnapi Kör előbb — a Fichtétől kölcsönzött kifejezéssel — a tökéletes bűnösség állapotának tekintett. Ebben az értelemben hordta magán ez a mű a Tanácsköztársaság neofita marxizmusának romantikus lelkesedését, még a Tanácsköztársaság leverése után is.

A vita lényege tehát éppen ekörül forgott. Rudas recenziója, melyet e kötet szintén közöl, viszont nem a „Történelem és osztálytudat" leglényegesebb problémáiról szól, hanem egy, e lényeges problémákkal összefüggő — másik kérdésről. Rudasnak az általa kifejtettekben teljesen igaza van. Lukács valóban tagadja — messianisztikus és ezért idealista szemlélete következtében — a természet dialektikáját. Igaza van Rudasnak abban is, hogy a természetdialektika tagadása egyúttal a marxi materializmus tagadása is. Még azt is hozzáfűzhetnénk, hogy éppen ebben a műben Lukács elfogadja azt a rickerti álláspontot, mely szerint a materializmus nem más, mint fordított előjelű platonizmus. S ezek után a következőket mondja:

„Mert amíg a gondolkodás és a lét megőrzik régi, merev szembenállásukat, míg saját struktúrájukban és egymáshoz való kapcsolataik struktúrájában változatlanok maradnak, az a felfogás, hogy a gondolkodás az agy terméke, és ezért az empíria tárgyaival összhangban van, ugyanolyan mitológia csupán, mint a visszaemlékezésről vagy az ideák világáról szóló tanítás." (*Lukács György:* Történelem és osztálytudat. Budapest 1971. 498—499. old.)

De annak ellenére, hogy Rudasnak tárgyi szempontból csaknem minden fölvetett kérdésben igaza volt, a kommunista mozgalom egésze szükségképpen nem fogadhatta el Rudas álláspontját. Tudniillik Rudassal akkoriban először jelentkezett az a fajta kritika, amely nem a valóságos filozófiai problémák centrumát ragadja meg, hanem az írásnak egy mozzanatát emeli ki, hasonlítja össze az általa autentikusnak vélt marxista állásponttal, s ezen az alapon alkotja meg ítéletét. Lukács a későbbiekben kétségtelenül belátta könyvének „veszélyességét" (ez Lukács kifejezése), még életének utolsó művében is figyelmeztet a „Történelem és osztálytudat" zsákutca jellegére (vö. Lukács György: A társadalmi lét ontológiájáról. III. köt. Budapest 1976. 41. old.), de Lukács önkritikája éppen a legfontosabb filozófiai kérdés benső problematikáját érintette. Arról volt szó, hogy midőn Lukács 1930-ban megismerkedett Marx „Gazdasági-filozófiai kéziratai"-val, világosan kellett látnia, hogy a tárgyiasságnak az a kritikája, melyet ő a „Történelem és osztálytudat"-ban nyújtott, nem egyeztethető össze Marx felfogásával, aki Hegelt is azért bírálta, mert Hegel összekeverte egymással a tárgyiasságot és az elidegenülést. Ha pedig a tárgyiasság és az elidegenedés két különböző kategória, hiszen az egyikben az emberi gondolatnak a munka révén tárgyi alakot öltéséről van szó, a másikban — az elidegenülésben — viszont arról, hogy az ember alkotása adott társadalmi körülmények között idegenként az ember ellen fordulhat, akkor helytelen az egész messianisztikus felfogás is. Ebből következik, hogy a proletariátus nem tekinthető a történelem azonos szubjektum-objektumának.

A messianisztikus tudatnak ez a terméke a későbbiekben lenyűgöző hatást gyakorol számos baloldali filozófiára. Amint a Magyarországról 1919-ben elmenekült Biró Mihály és néhány társa ösztönzést adnak az angol úgynevezett left wing kritikának és képzőművészetnek, s hatásuk egészen John Bergerig, a ma már világhírű angol kritikusig tart; és ahogyan a Magyar Tanácsköztársaság története, valamint menekültjeinek sorsa megindította azt az irodalmat, melynek egyik legnagyobb reprezentánsa Anna Seghers magyarul is olvasható „Tranzit" című regénye — úgy Lukács könyve nemcsak Révaira, Fogarasira vagy vitát-indítóan Rudasra hat, hanem mélyen befolyásolja a frankfurti iskola létrejöttét is. Emellett Lucien Goldmann közvetítésével nagymértékben hat a francia egzisztencializmus baloldali szárnyára, főként Sartre-ra és Merleau-Pontyra. A magyar kultúrának ezen rendkívül ellentmondásos, de ugyanakkor érdekes, és a filozófia szempontjából — mint láttuk — *lényeges* alkotásával kapcsolatban azonban még egy megjegyzés ide kívánkozik. Voltaképpen helyes az, hogyha kimutatjuk a magyar marxizmus fejlődésében létrejött ellentmondásokat. Helyes tehát kritizálni azokat a tévedéseket, melyeket akár a legjobb gondolkodók is elkövettek. Azonban mindenképpen fel kell függesztenünk azt

a mélyen helytelen gyakorlatot, mely elsősorban vagy kizárólagosan ezekre a hibákra koncentrál. A magyar közéletben jó ideig hagyomány volt az, hogy éppen a marxizmus legjelentősebb alkotóinak munkásságából a hibákat emelték ki és így helytelen értékeléshez jutottak. Igaz, a „Történelem és osztálytudat", valamint Fogarasi Béla „Bevezetés a marxi filozófiába" című írása is, telítve van a marxizmus messianisztikus felfogásával. Ez azonban egyrészt a kor általános nehézségeiből származik, másrészt — s ez legmegragadóbb vonása — kifejezi a polgári entellektüel önmagát a marxizmushoz való átküzdésének sajátos útját. S közben ezen az úton elemződik először átfogó módon filozófiailag a marxizmus totalitás-kategóriája, válik világossá az, hogy a praxisnak milyen jelentős szerepet tulajdonít a marxizmus filozófiai értelemben is, és bontakozik ki annak a jelentősége, hogy a II. Internacionáléval szemben a kommunista mozgalom a gondolati filozófiai igényességet képviseli.

Szövetségesek keresése – marxizmus és pszichoanalízis

Egyáltalán nem meglepő az, hogy a Horthy-korszak valójában szellemi értelemben olyan korszak volt, amely a filozófiával mit sem tudott kezdeni. A filozófiai fejlődés történetileg összekötődött általában a polgári haladás, majd később a szocialista haladás mozgalmaival. Descartes vagy Leibniz semmiképpen nem voltak azoknak a katedrafilozófusoknak a típusából valók, akiket a német fejlődés a 19. és a 20. században, s ennek nyomán a magyar fejlődés a 20. század első felében magából kitermelt. A katedrafilozófia mint egyfajta filozófiát helyettesítő, oktatási szempontból állítólagosan filozófiai funkciókat ellátó jelenség uralkodott a magyar szellemi életben. Természetes, hogy ezen a talajon a marxizmusnak semmiféle helye nem lehetett. Holott a magyar fejlődésnek talán sohasem volt nagyobb szüksége a filozófiailag iskolázott gondolatokra, mint éppen ebben az időszakban. A filozófia azonban a Horthy-korszak reprezentáns képviselőinek szemében — helyesen — összefüggött mindazzal, ami az 1918—1919-es forradalmakat előkészítette és ellenállt azoknak a tendenciáknak, melyeket a Horthy-korszak restauratív agrár- és szellemi politikája, valamint az ennek árnyékában és ezzel a nehezékkel megtűzdelt igen ellentmondásos iparpolitikája jelentett. Nem szólván arról, hogy magának a politikai életnek, egészében, egy valóságos gondolatokat felvető filozófia komoly veszélyt jelenthetett volna.

Így szükségszerűvé vált, hogy egyrészt a kommunista emigráció dolgozza ki a maga filozófiáját és folyamatosan építse egyre korszerűbbé. Ezt az emigrációt képviseli kötetünkben — a már említetteken kívül — Varjas Sándor, Bolgár Elek és Gábor Andor is. Másfelől Csehszlovákiában — főként Fábry Zoltán érdemeként — fejlődött tovább az a marxista filozófia, amely különböző utakon Magyarországra is eljutott. Romániában pedig Gaál Gábor „Korunk"-ja jelentetett meg számos jelentős marxista filozófiai írást. A rendkívül nehéz hazai körülmények között különböző, viszonylag rövid életű folyóiratokban („Gondolat", „100%", „Társadalmi Szemle") kapott hangot a marxista kutatás.

Az a korszak, melynek alapvető jellegzetességét a „Történelem és osztálytudat" gondolatvilága adta meg, a kapitalizmus relatív stabilizációjával kezdett véget érni. A húszas években a fasizmus előretörésével már új problémák jelentkeztek. Ezek közé az új problémák közé tartozott az is, hogy egy új baloldali tendencia indult hódító útjára, melyet igen sokan — részben már a húszas években, de különösen a harmincas években, — a fasizmus elleni harcban szövetségesnek tekintettek: a pszichoanalízis. Így szükségszerűnek tekinthető az, hogy a két világháború közötti marxista irodalom több ízben is foglalkozik a pszichoanalízis problematikájával.

Mi az, ami a pszichoanalízisen belül oda hatott, hogy igen sokan a marxizmus konkrét szövetségesének tekintették? S nem kisebb emberek tartoztak a pszichoanalízis hívei közé, mint József Attila, vagy polgári oldalról Thomas Mann. Az ő elgondolásuk szerint a pszichoanalízis elméleti keresztmetszete a következő volt: a freudizmus felfedezte azt, hogy az emberi tudat, az *én,* pusztán kis része az egész lelki tevékenységnek. Az énnel szemben az emberi psziché nagy részét az ösztönök által befolyásolt tudattalan, valamint az ösztöntörekvések elfojtását kikényszerítő cenzor (felettes én) jelenti. Mármost József Attila vagy Thomas Mann felfogása szerint mindez arról tanúskodik, hogy — mivel Freud a neurózisokat a tudattalan szférára vezeti vissza — a freudizmus az emberi tudat védelmét kívánja megteremteni az úgynevezett irracionális ösztönvilággal szemben.

Helytelen lenne most az, ha ennek az interpretációnak kritikájába belemennénk. Mindenesetre a freudizmus alapvető anyagainak ellentmondásos szövevénye és Freud személyes tudományos indítékainak ellentmondásai lehetőséget adnak az ilyen interpretációra is. Nyilvánvaló, hogy részben ez volt az oka annak a törekvésnek is, melyet Wilhelm Reich képviselt, aki megpróbálta a marxizmus és freudizmus egyeztetését. Reich azért kiemelkedő ezen a területen (ti. több ilyen próbálkozás történt), mert ő valóban megpróbálta a freudizmus egészét átgondolni, és beágyazni ezt a pszichológiát a polgári társadalom általános konvenciovilágával való harcba.

Ennek ellenére azok a tanulmányok, melyek a pszichoanalízis tárgyköréből vették témájukat és melyeket magyar marxista szerzők írtak, határozottan elutasítják a pszichoanalízist. Természetesen nem úgy teszik ezt, mintha a pszichoanalízis helyét és lehetőségeit az orvostudományban, a pszichiátriában tagadnák. Viszont igen határozottan utasítják el a pszichoanalízis őstörténeti koncepcióit, valamint a pszichoanalízis — Freudnál is megjelenő — társadalomkoncepcióit. Így azután Molnár Eriknél mindez a következő gondolatmenethez vezet:

> „Láttuk, hogy a vulgáris-polgári pszichológiai módszert alkalmazza (ti. a pszichoanalízis — *H. I.*) a társadalmi jelenségek megmagyarázásánál, s rámutattunk arra, hogy történetellenes társadalomszemlélete és társadalomtudományi tételei a polgári osztályérdekeket szolgálják. Hozzáfűzhetjük, most, hogy a pszichoanalízis, ez az elsatnyult polgári lázadás a polgári társadalom *rész*jelenségei ellen, legmélyebb elméleti alapjában a szubjektív polgári szemléletnek ugyanabba a talajába van beágyazva — s itt már teljes összhangban a polgári osztályérdekekkel, — mint látszólagos

ellenlábasa, a szigorú nemi erkölcsöt hirdető, a pszichoanalízist »kultúrbolsevizmus«-nak bélyegző fasiszta ideológia. ... És a pszichoanalízis ennek megfelelően éppen úgy lebecsüli az emberi cselekvés megítélésénél a tudatos lelkielemeket, amint a német fasizmus is lekicsinyli az ész, a racionális, a tudomány szerepét a történelemben." (Molnár Erik, jelen kötet 289. sk. old.)

Molnár Eriknek ez a sommás megítélése, ami végeredményben összecsendül Varjas Sándor freudizmus-felfogásával is, kétségtelenül a másik véglet a magyar marxizmus történetében, ha az egyik végletnek József Attilát tekintjük. Persze nem szabad elfelejteni, hogy Molnár Erik végső megfogalmazása mégsem ennyire elutasító.

„Ugyanakkor azonban a pszichoanalízis évtizedes múltra visszatekintő tudományos egyénlélektani iskola is. És ebben a minőségben szükségképpen tartalmaz objektív, a valóság összefüggéseit helyesen tükröző elemeket is. ... A marxizmus átvesz a pszichoanalízistől mindent, amit objektív értékénél fogva felhasználhat egy valóban tudományos dialektikus egyénlélektan felépítésénél." (Uo. 290. old.)

Honnan fakad ez a magyar marxizmusban is — de úgy vélem, a marxizmus világméretű fejlődésében is — megmutatkozó ellentmondás a pszichoanalízissel kapcsolatban? Itt egy rendkívül fontos általános problémáról van szó, mely hosszú ideig beárnyékolta a magyar marxisták filozófiai és politikai gondolkodásának lehetőségét. Már a húszas években Sztálin hangoztatta azt a tételt, mely szerint a szociáldemokrácia nem más, mint a fasizmus ikertestvére. A pszichoanalízis a munkásmozgalmon belül elsősorban a német szociáldemokrácia köreiben kezdett hatni. Hozzájárult ehhez az is, hogy Freud egyik hűtlen tanítványa, Adler megalapította a maga individuálpszichológiai iskoláját, mely a freudi ösztönelmélettel szemben — anélkül, hogy a freudi módszertan minden lényeges pontját megváltoztatta volna — társadalmi tényezőkből indult ki. De mind a freudizmus közvetlenül, mind az adleri individuálpszichológia végeredményben a német szociáldemokráciában kezdett elterjedni. Ez a mozzanat változtatta a mélylélektan minden árnyalatát feltétlenül gyanússá és ellenségessé a marxista kutatók szemében. Másfelől vitathatatlan az is, hogy a freudizmus számos kiindulópontjában, következtetésében, valamint a pszichoanalitikus társaságok vezetőinek viselkedése alapján is, szemben állt egy sor alapvető kérdésben a marxi filozófiával. Vagyis nem lehetett volna még a legjobb esetben sem elfogadni a freudizmus és a marxizmus összeegyeztetését.

Amire bizonyos teoretikus gyengeségek alapján mégis — paradox módon — helyesen gondolt pl. József Attila, az az, hogy a freudista mozgalmat — mindenki által elismert igazságtartalma, valamint az előbb említett interpretáció alapján — szövetségesnek lehetett volna tekinteni a fasizmus elleni harcban. Az úgynevezett szociálfasizmustól való félelem azonban hosszú ideig lehetetlenné tette, hogy akár ennek a pszichológiai irányzatnak, akár más szellemi irányzatoknak az igazi lehetőségeit a marxista filozófia feltárja és valóban megállapítsa: milyen mértékben válhatnak ezek a polgári áramlatok mint polgári áramlatok szövetségesévé a munkásosztálynak, a fasizmus ellen folytatott küzdelemben.

Amint a „Történelem és osztálytudat" korszakával kapcsolatban nem az az elsőrendű kérdés, hogy a „Történelem és osztálytudat" egyes gondolatmenetei mennyiben felelnek meg a marxizmus felfogásának, hanem az, hogy a marxizmussal egybevágó következtetések és a helytelen tételek viszonya mennyire fejez ki egy szükségszerű történelmi helyzetet, úgy a pszichoanalízissel kapcsolatban sem az egyes cikkek objektív igazsága az érdekes. Nagyon sok mindent lehetne idézni Varjas és Molnár cikkeiből is, ami mai napig megállja a helyét. A kérdés azonban főként az volt, hogy vajon egy olyan országban, ahol a kommunista mozgalom illegalitásba szorult, ahol a pártot a politikai helyzet elszigetelte a tömegektől, vajon kikben találhatja meg ez a mozgalom az elsődleges szövetségeseit. Ez a szövetséges-keresés jellemezte Lukács úgynevezett Blum-téziseit is, még akkor is, hogyha ezen belül is korlátot állít a szövetséges-keresésnek az úgynevezett „ikertestvér"-elmélet. S ugyanígy voltaképpen az emeli egyfelől József Attila, másfelől pedig Bálint György és Fábry Zoltán működését és életművét sok teoretikus munka fölé, hogy az ő költészetükben, illetve publicisztikájukban ez a szövetséges-keresés állandóan érezhető.

Szövetségesek keresése – a marxi esztétika helyreállítása

Ezt a viszonylag előnyös vonást nagyon sok minden indokolja. Az emigráció, de részben a föld alatt dolgozó kommunisták is szükségképpen bizonyos elszigeteltségből nézték az eseményeket, Bálintéknak viszont benne kellett élniük a magyar társadalomban, illetve abban az európai fejlődésben, mely a kor kapitalizmusát általában jellemezte. Nekik közvetlenül szót kellett érteni — hivatásuknál fogva, életkörülményeik következtében — azokkal a polgári szocialista és ellenzéki erőkkel, akiknek nem tetszett a fasizmus, de akik egészen más filozófiai és politikai álláspontón álltak, mint ők maguk. Bálint György Duhamelről és Proustról ír dicsérőleg éppen úgy, ahogy József Attila Dos Passosról. Bálint György cikket ír azon a címen: „Grand Hotel Természet", de a kérdést már így veti fel: „(az emberek) úgynevezett civilizációjuktól menekültek ide, amit az is bizonyít, hogy falusi emberek nem járnak kirándulni, még kevésbé a vademberek, akik mindig úszónadrágszerű ruhában járnak, és akiknek a guggoló kézzel evés jelenti a ceremóniás table d'hote-ot. Szóval, a Grand Hotel Természet: menekülés a civilizációtól. (De hát olyan nagyon civilizáltak vagyunk már? Már megengedhetjük magunknak a menekülést?)" (*Bálint György:* A toronyőr visszapillant. Budapest 1961. I. köt. 18—19. old.) Bálint tehát fölveti a kérdést: vajon a civilizációtól való menekülés vagy a civilizációhoz való ragaszkodás jelezhetne-e szövetségest? S ez a szövetséges-keresés, mely indokolt egy hatalmas, világméretű tömegmozgalom számára is, feltétlenül indokolt egy rendkívül elnyomott helyzetben levő, kommunista gondolkodású, kis csoport számára.

Ami a magyar marxista filozófia e két évtizedének fejlődését illeti, voltaképpen ennek mutatója és értékeinek egyik jelzője feltétlenül a szövetségesek keresése és a szövetségesek megtalálása. A kommunista mozgalom sokféle szövet-

ségest kereshet, hiszen az a szerencséje — emlékezzünk Révai József már idézett szavaira —, hogy nagyon jól tudja: nemcsak jelenben élők, hanem a múlt is, a kultúra egész története objektíve a kommunista mozgalom szövetségese lehet. Ez a szövetséges-keresés mutatkozik meg ott is, mikor az Internacionálé VII. kongresszusa nyomán a magyar történelem legnagyobb forradalmi hagyományát, az 1848-at Révai József feléleszti és tudományos elemzéssel mutatja be. Ugyanide tartoznak mindazok a történelmi vizsgálódások, melyek ebben az időszakban születnek meg, s melyek közé pl. Bolgár Elek Madách-tanulmánya vagy Lukács György két világháború között írott, a magyar irodalommal foglalkozó írásai tartoznak.

Mindebből érzékelhető, hogy már a húszas évek második felében mennyire megfordult a marxista filozófiai kutatás fő tendenciája. Míg a „Történelem és osztálytudat" alapjában azt a célt tűzte ki, hogy a marxista álláspontot tisztázza, addig már a húszas évek második felében a marxizmus szövetségeskeresése jellemzi a magyar marxista filozófiát. A marxizmus felfogásának tisztázása olyan módon, mint ezt a „Történelem és osztálytudat" kifejtette, voltaképpen elzárkózás volt a különböző szövetségi lehetőségek elől. De ugyanennek az elzárkózásnak a jegyében született meg Rudas László „Történelem és osztálytudat" ellen írt kritikája is. A Blum-tézisektől kezdve azonban kitapintható az, hogy ez a szövetségi politika, a szövetségi politika elméleti következményei jelentik gyakorlatilag a marxista kutatás legfontosabb témáját. S ennek nem mond ellent az sem, hogy — mint láttuk — pl. a pszichoanalitikusokkal kötendő nem elvi, hanem gyakorlati kompromisszum lehetőségét nagyon is konkrét okokból elutasították a marxista filozófusok. Itt még az elutasítás mögött is, a végső szó kimondása mögött is ott rejlett azért a lehetséges szövetségesek számbavétele. Ezzel azt akarjuk mondani, hogy a végkövetkeztetés, vagyis a pszichoanalitikus mozgalomban rejlő antifasiszta tendenciák elutasítása nagyon is konkrétan annak az elméleti tévedésnek köszönhető, mely a mozgalomban hosszú ideig meghatározó szerepet játszott: a szociáldemokráciának ellenségként, nem pedig lehetséges szövetségesként való kezelése.

Mást jelent természetesen a szövetségesek keresése és mást egy szövetségi rendszer kiépítése. A proletárdiktatúra egyik valóban negatív hagyománya, ami az első korszak gondolatvilágán is átütött, az volt, hogy a munkás-paraszt szövetséget a földosztás elmaradása következtében nem lehetett megteremteni. A proletárdiktatúrának ez a hiányossága a szovjet fejlődés tapasztalatai alapján igen hamar világossá vált, és különösen világossá vált az, hogy milyen hiányt jelentett a magyar kommunista mozgalom számára az: nem ismerték ama lenini műveket, melyek éppen a szövetségi politikáról szóltak, és vagy nem ismerték, vagy pedig nem értették meg elég mélyen Leninnek a baloldalisággal kapcsolatosan több ízben is felhangzó bírálatát. Lenin álláspontjának lényege az volt: a kommunisták — szükségszerűen — semmiféle elméleti kompromisszumot nem köthetnek, ez azonban egyáltalán nem jelenti a gyakorlati kompromisszumok, a más világnézetűekkel való akcióegység megteremtésének lehetetlenségét. Sőt mi több, mind a szakszervezeti mozgalomban, mind pedig a munkásmozgalmon belül Lenin véleménye szerint az ilyen akcióegységek megteremtése nélkül lehetetlen a kommunista mozgalom továbbfejlődése is.

Ha történetileg meg akarjuk érteni a magyar marxista gondolat fejlődésének ezt az időszakát, akkor szükségképpen ki kell térni arra: a szövetséges-keresés, sőt, a későbbi antifasiszta szövetségi rendszer létrehozása egybevágott néhány olyan törekvéssel, mely ettől viszonylag függetlenül kezdődött meg. A kötet olvasói valószínűleg az első pillantásra puszta adattár-kiegészítésként veszik kézbe Gábor Andornak azt a cikkét, melynek címe: „Van-e marxi esztétika?" A cikk azonban nem csupán azért került be ebbe a gyűjteménybe, mert érvelési rendszere, gondolatköre értékes és egyben jellegzetes is. Nem is csupán azért, hogy a Moszkvában 1938-tól kezdve megjelenő „Új Hang" című folyóirat gondolatvilágának egyik reprezentatív művét e gyűjteményen belül olvashassuk. Itt azt kell megérteni, hogy a Szovjetunióban már a húszas évek végétől kezdve megindult a kutatás abban az irányban, hogy rekonstruálni lehessen Marx, Engels és Lenin esztétikai nézeteit. E kutatás célja közvetlenül nem a szövetséges-kereséshez kapcsolódott.

Magát ezt a kutatást a Szovjetunió Kommunista Pártja kezdeményezte, és Lunacsarszkij szervezte meg azokat a fiatal munkatársakat, akik ebben a munkában részt vettek. Az eredeti cél az volt, hogy a marxista esztétika rekonstruálása alapján össze lehessen fogni azokat a különböző művészeti mozgalmakat és művészeti irányzatokat, amelyek a Szovjetunióban a húszas években felléptek és minden irányzatot — a már felkutatott marxi esztétika hegemóniája alapján — egységes művészeti szövetségekben lehessen tömöríteni.

Ennek eredménye az 1934-ben megtartott első írókongresszus volt. Hogy mennyire lényeges feladatot jelentett a marxi esztétika helyreállítása, azt Mihail Lifsic a következőképpen jellemzi:

> „M. N. Pokrovszkij még 1929-ben ezt írta: »A történelmi folyamat elmélete már régen rendelkezésünkre áll; a műalkotásról szóló marxista elméletet azonban még meg kell teremteni. Az általános történettudománnyal vagy a politikai gazdaságtannal szemben, ahol nagy tanítóink a klasszikus példák egész sorát hagyták hátra, a művészeti irodalom története vonatkozásában nincs semmi néhány plehanovi és mehringi munkán kívül.« ... A helyzetet nemcsak Pokrovszkij és Fritcse, hanem rajtuk kívül még számtalan más sokkal jelentéktelenebb szerző is így ítélte meg. Mindannyian azt magyarázták az olvasónak, hogy Marxnál és Engelsnél az általános történeti álláspontón kívül mást nem lehet találni; és hogy a marxista irodalomtudományt és művészetelméletet Plehanov utalásainak megfelelően, másrészt pedig az új nyugati művészetszociológia és kultúrszociológia kétséges felfedezései alapján újonnan kell megalkotni. (Ebből azután megmagyarázható Hausenstein, Worringer, Wölfflin és mások forrásként való felhasználása.) Eme nézetek egész rendszere ma vulgárszociológia néven ismeretes." (*M. A. Lifsic:* Vorwort, a Marx Engels über Kunst und Literatur c. kötetben. Berlin 1949. XI. old.)

A marxi esztétika helyreállításáért dolgozó kutatók tehát úgy látták, hogy egyfelől a vulgárszociológiai iskola ellenében harcolnak, másfelől tudták azt, hogy az egységes szovjet nemzeti művészeti intézmények, akadémiák megteremtését készítik elő. De már az 1934-es írókongresszus megmutatta, hogy eme nagyon fontos célok mellett az egységes Írószövetség létrejötte egyúttal a Szov-

jetunió és a nemzetközi munkásmozgalom szövetségeseinek seregszemléje is. A magyar írók közül például Illyés Gyula és Nagy Lajos vettek részt ezen a kongresszuson. De résztvevő volt Martin Andersen Nexö és számos más — a munkásmozgalommal rokonszenvező — nyugati író is. Vagyis a marxista esztétika helyreállítása elsősorban azt jelentette, hogy megvan az az elméleti esztétikai alap, amelyből kiindulva lehetséges a párbeszéd, mégpedig az elméletileg megalapozott párbeszéd, különböző országok más-más világnézetű íróival, művészeivel és a művészet iránt érdeklődő közönséggel is.

Külön meg kell említeni azt, hogy ebben a munkában igen nagy szerep jutott a magyar emigrációnak is. Olyan kiváló szovjet kutatók mellett, mint Mihail Lifsic, Siller, Gub, Fridlender stb. e kutatás egyik fontos szereplője volt Lukács György is, aki először a harmincas évek elején egyéves ösztöndíjjal tartózkodott Moszkvában, majd Hitler hatalomra jutása után emigrációs tevékenységét Moszkvában folytatta. Az Írószövetség megalapozása és az az elméleti munka, mely a marxista esztétika megismeréséért folyt, így akaratlan módon is összekapcsolódott azután azzal a programmal, melyet az Internacionálé VII. kongresszusa, s ezen a kongresszuson Georgi Dimitrov beszéde jelentett. A VII. kongresszuson — mint láttuk, nem előzmények nélkül — uralkodóvá vált az a dimitrovi álláspont, mely szerint: a fasizmus a monopoltőke legreakciósabb részének durva és nyílt diktatúrája. Ezzel együtt győzött az az álláspont is, mely szerint a humanizmus történelmileg felhalmozódott és a nemzeti függetlenség szintén történetileg akkumulálódott gondolatvilágát fel kell használni a fasizmus ellen. De ugyanígy győzött az a gondolat is, mely szerint a kommunistáknak nemcsak lehetőségük van arra, hogy akcióegységet teremtsenek mindenféle a fasizmussal szemben álló elemmel, hanem ez konkréten harci feladatuk és kötelességük is. Palmiro Togliatti mint ennek a gondolatnak legrészletesebb kidolgozója, legott hozzálátott az olasz történelem haladó tendenciáinak feldolgozásához, és megindult a VII. kongresszus kisugárzása nyomán az a munka is, mely a magyar múlt feldolgozását tekintette feladatának.

Mint már említettük, az Internacionálé VII. kongresszusának megvoltak az előzményei a Szovjetunióban is, de megvoltak ezek a magyar marxista gondolat fejlődésében is. Igaz, bizonyos következetlenségekkel. E következetlenségek részben oda vezethetők vissza, hogy még a VII. kongresszus után is élt a szociáldemokráciával kapcsolatos sztálini álláspont. De a belső magyar fejlődésben már elég korán jelentkezett a szövetséges-keresés. Például Fábry Zoltán 1926-ban ezt írta:

> „Vannak, akik azt állítják és hivatalosan állítják, hogy az emigráció nem volt döntő befolyással az itteni irodalomra. Akik ezt állítják: a döntő befolyás ellen akarnak védekezni még — utólag is. A köszönet igazságával ki kell jelentenünk nyíltan és ünnepélyesen: az emigráció nélkül ma nem állnánk ott, ahol ma vagyunk. Ha ők nincsenek, ma az önképzőköri dilettantizmus és a provincializmus döntően és visszacsinálhatatlanul rátehénkedett volna itt mindenre. Az emigráció bécsi reprezentánsai és itteni szerkesztőségekben elhelyezkedett írói nemcsak az európai nívójú irodalmat jelentették, de ugyanakkor megteremtették a szintén európai nívójú szlovenszkói sajtót, mely egy időben, a legsötétebb magyarországi években

messze felülmúlta a pestit. Ezt nem lehet, nem szabad elfelejteni. Ez: történelmi és irodalomtörténeti tény. Cáfolhatatlan. És ha az emigráció első nagy etapja el is múlt: a kezdő csírák a legfontosabbak. Ezeket pedig ők adták és erősítették. Ők, a legárvábbak, a hajszoltak, a föld- és barátnélküliek: a mindenképpen emberpredesztináltak. (Ignotus, Hatvany Lajos, Kassákék, Barta Lajos, Barta Sándor, a Kaczér Illés hatása és munkája külön említést érdemel.)" (*Fábry Zoltán:* Kúria, kvaterka, kultúra. Pozsony 1964. 57—58. old.)

A népfrontpolitika elméleti kérdései

Ne tévedjünk! Fábry nyilvánvalóan a Tanácsköztársaságnak az értelmiséggel kapcsolatos politikai hagyományát folytatta. Azonban ennek ellenére az a tény, hogy pl. Kassákban, Ignotusban és Hatvanyban szellemi szövetségest látott a Horthy-korszak hivatalos szellemi sivárságával, a Pekár Gyulák és Császár Elemérek világával szemben, mégis jelzi Fábry igen jó elméleti és politikai érzékét. Ugyanakkor persze éppen a marxista jellegű irodalom teoretikus szempontból nagyon határozottan vigyáz arra, hogy a maga különállását megtartsa. Elég lesz itt Bálint György egy viszonylag korai cikkére emlékeztetni, melynek címe: „Settembrini úr hadat üzen Hitlernek". Thomas Mann regényében, mint ismeretes, Settembrini és az irracionalizmust képviselő Naphta végül is párbajt vívnak és Naphta önmaga ellen fordítja a párbaj alkalmával fegyverét. Azonban éppen Bálint György a következő megjegyzéseket fűzi ehhez az eseményhez: „Settembrini úrnak csak az eszméiben szabad hinni és nem a revolverben; és nem szabad felvetnie a kérdést: »Mi lesz, ha Naphta énfelém fogja fordítani a fegyverét?« Settembrini úrnak nem szabad ismernie a jogos önvédelem elvét — mert különben rögtön ott van ellenségeink erkölcsi nívóján. Ez Settembrini és a Gironde tragédiája: és ezért nincsenek többé igazi girondisták a politikában..." (*Bálint György:* A toronyőr visszapillant. I. köt. Budapest 1961. 16. old.)

Mint látható, a magyarországi marxista gondolat képviselői semmiképpen sem elveikről lemondva keresték a szövetségeseket. De keresték. Éppen úgy kereste József Attila, mint Romániában Gaál Gábor, Csehszlovákiában Fábry Zoltán vagy ismétcsak Budapesten Bálint György. Azonban a szövetségeskeresés mögött, ami végeredményben elvezetett az antifasiszta szövetségi koncepcióhoz, a népfrontpolitikához, egy rendkívül fontos elméleti kérdés is rejlett. Erre külön ki kell térnünk. Ki kell térnünk mégpedig azért, mert a polgári irodalomhoz, a polgári haladáshoz való viszonyt éppen ez az elméleti kérdés határozza meg. Miért történt az, hogy Bálint György annak idején az „Emberismeret" című folyóiratban cikket írt a pszichoanalízis és az irodalom viszonyáról, kifejtve azt, hogy a pszichoanalitikai érzékenység minden bizonnyal finomítja az irodalmat, de félő, hogy hozzájárul a nagy társadalmi és történeti ábrázolások, a Tolsztoj típusú ábrázolások halálához. Miért foglalkozott Fábry Zoltán ismételten az Ady típusú líra védelmével és miért kommentálta

a magyar irodalom fejlődését Gaál Gábor „Korunk"-ja a konkrét társadalompolitikai jelentőségű alkotások javára?

Mindemögött az az elméleti kérdés rejlett, hogy vajon a polgári társadalom megteremtésével, kialakulásával és győzelmével egy egységes burzsoázia jutott-e hatalomhoz? Akik úgy értelmezték a történelmet, hogy a burzsoázia győzelme óta monolit tömbként elsősorban a proletariátussal áll szemben, szükségképpen ahhoz a következtetéshez jutottak: a polgári kultúra maga már a 19. században, de különösképpen a 20. században, lényegileg kevés értéket reprezentál, hiszen egy reakciós osztály kultúrája. Ez volt alapjában a vulgárszociológiai módszerek mögött rejlő gondolatmenet, ami olyannyira népszerű volt, hogy Upton Sinclair a két világháború között Magyarországon is népszerű irodalomtörténete szerint Arisztophanész a reakció komédiása, Shakespeare pedig a királynő clownja volt.

Eme látszólagosan szigorú osztályalapú elemzéssel szemben azonban kialakult egy másik felfogás is. Ez a felfogás rámutatott arra, hogy a történelem során a polgári osztály még a burzsoázia győzelme után is szellemi értelemben megosztottnak tekinthető. Igaz, a burzsoázia számára a maga önös érdekei, a tőkefelhalmozás és tőketeremtés folyamata jelentik az alapvető célt. Ennek érdekében hajlandó volt és hajlandó is lesz lemondani minden típusú olyan gondolatról, melyet forradalmi időszakában maga képviselt. A burzsoázia ilyen értelemben szükségképpen készíti elő a talajt a szólásszabadságot, a parlamentáris demokráciát és a többi polgári eszményeket elpusztító fasizmus számára is. Azonban a polgári osztály körében már a 19. században, de különösen az imperializmus korszakában, létezik egy réteg, mely nem a monopoltőke szócsöve, hanem a monopoltőkével szembekerült kis-, középpolgári és értelmiségi elemek hangját szólaltatja meg. Ez volt az a citoyen pátosz, melynek olyan nagy szerepe volt a francia forradalom folyamán, melynek példája bizonyos értelemben a 19. századi realizmust is lelkesíti. E pátosz nyomán születhetett meg Balzac regényművészete és ez magyarázza Marxnak azt a kijelentését, hogy többet tanult Balzactól, mint a kor összes közgazdászától és szociológusától együttvéve. S ez magyarázza meg azt is, hogy a 20. században létrejöhettek olyan alkotások, mint Thomas Mannéi, ahol ez a citoyen pátosz konkréten antifasiszta irányba csap át. Így válik érthetővé a 20. század realista művészetének gondolati alapja.

Ez volt az az elméleti kérdés, mely a szövetségesek keresésében határozott útmutatást, irányt adott mindazok számára, akik ebben az időszakban világszerte és Magyarországon is a marxista filozófiával foglalkoztak. A citoyen pátosz létezésének feltételezése olyan gondolat volt, mely már konkrét alapot adott nemcsak szövetségesek keresésére, hanem a népfrontpolitika megteremtésére is. A népfrontpolitika ugyanis azokkal a polgári, kispolgári rétegekkel való szövetség alapján áll, akik gyakorlatilag, illetve erkölcsileg felháborodnak a monopoltőke legreakciósabb formájának uralmán, akik tehát föl tudnak háborodni a fasizmuson. Így egyáltalán nem véletlen az, hogy Magyarországon különösen erős volt az a marxista tendencia, mely a konkrét mindennapokból nőtt ki. Bálint György cikkei valóban napi publicisztikai cikkek voltak olyan kérdésekről, mint a cinizmus, vagy egy cselédlány balesete, vagy úgymond

a találkozás a reménytelenséggel. De ugyanígy a mindennapi életből nőtt ki az a számtalan szociológiai kutatás, amelyet orvosok végeztek vagy orvosok körében végeztek, mint pl. Madzsar vagy Jáhn Ferenc kutatásai. S emellett a mindennapokból kinövő kutatásoknak a körében egészen különös jelentősége volt annak a pedagógiai indíttatású gondolatmenetnek, melynek képviselői pl. Kemény Gábor vagy Földes Ferenc voltak.

Elég lesz itt példaként megemlíteni Kemény Gábor kötetünkben is szereplő tanulmányát, melynek az a címe: „Kell-e az ember?" A numerus clausus rendelkezést elemzi és nem kizárólagosan a probléma konkrét vonatkozásait fejti ki, hanem megmutatja az ilyen rendelkezések mögötti lényeges tendenciát: „Ez a numerus clausus értelme: a kezdő és közbeeső fokon a zsidót, a nem árját, a magyart vagy más kisebbséget kirekeszteni a munkából, végső eredményben: megbénítani a dolgozni akaró embert." (Jelen kötet 295. old.) Természetesen ez egyáltalán nem azt jelenti, hogy Kemény Gábor ne tekintené át precízen és pontosan annak a politikának a jellegzetességeit, mely az úgynevezett szelekciót létrehozza. Így ír: „Az Egyetem 1932. évi 4. sz. a diplomás ifjúság sorai közül a nemzetoktatói kar létesítését követeli azzal a céllal, hogy ez a »földmíves és proletárifjúság felvilágosítására használtassék fel«. A jelzett lap egyik írója, Széchenyi J. gróf kitanulmányozván a diáknyomor-statisztikát, szerencsétlenségnek minősíti azt a kultúrpolitikát, mely a háborúk végével »tandíjkedvezmények özönével« terelte a főiskolákba az ifjúság oly rétegeit, »akik soha nem is gondoltak ezen pályák elérésére«. Hunyady F. gróf még világosabban elmondja, hogyan gondolja a selejtezést. Már a középiskolában kezdené el, hogy a kevésbé tehetségeseket a gyakorlati irányba lehessen terelni. »Helytelen az, hogy főleg kisiparosok, fővárosi altisztek etc., de részben a kisgazdák is mindenáron elméleti pályára kívánják gyermekeiket nevelni, mert ezáltal a szabad és kötött intellektuel pályákon egészségtelen túlzsúfoltság áll elő, másrészt pedig a kisgazda és kisiparos társadalom elveszti azokat a tehetséges és képzettebb elemeket, amelyek a maga sorai közt maradván, a maga társadalmi rétegének etikai és gazdasági átlagát növelni tudná.« (A járatlan olvasó első pillanatban megijed a kiselejtezés energikus követelésétől. Ki tudja: egy sportkedvelő miniszter még bokszerek alkalmazásával is siettetheti ezt a selejtezést. De teljesen meg kell nyugodnunk, látván, hogy a szociológus gróf csak a középosztály gyermekeit akarja megmenteni a konkurrenciától, s a kisgazdatársadalom etikai színvonalát akarja emelni.)" (Uo. 298. old.).

Kemény Gábor tehát társadalmi mértékként kezeli azt a kérdést, vajon egy társadalomnak szüksége van-e az emberek tudni, dolgozni akarására, vagy pedig igyekszik a tudnivágyó embereket lebeszélni a továbbfejlődésről. Nem kívánom kommentálni azt, hogy Kemény milyen szellemesen választja ki a Horthy-korszak reprezentatív művelődéspolitikusainak legreprezentatívabb gondolatait, amelyekben egészen nyilvánvalóan jelenik meg: ennek a társadalomnak nincs szüksége az emberekre. Mindenesetre Kemény is azok közé a marxista gondolkodók közé tartozott, akik a mindennapi életből kiindulva — a pedagógia területén működve — tették szélesebbé azt a horizontot, ahol a magyar marxista filozófia dolgozott. „Iskolai értékelés és kiválasztás" című

könyvében a tanár csalhatatlanságának szomorú és gyakran végzetes formulájával foglalkozik Kemény Gábor. Több tanár-portrét is megrajzol és minden általa felvázolt tendencia: éles és kemény kritikája nemcsak a Horthy-korszak iskolapolitikájának, hanem társadalmi ideáljainak is.

A népfrontmozgalom kiteljesedett formája

Mialatt a marxista erők szövetségeseket keresve és szövetségeseket szerezve sorakoztak fel, létrejött a harmincas évek első felének nagy társadalmi tragédiája. Részben a kommunista mozgalom — különösképpen a német kommunista mozgalom — hibái következtében, a polgári világ válságának légkörét kihasználva, Németországban uralomra jutott a fasizmus. Ez részben azt jelentette, hogy a magyar emigráció egy része, mely eddig Németországban működött, tovább emigrált különböző országokba. A legjelentősebb marxista írók, gondolkodók, mint Lukács, Gábor Andor, Balázs Béla és mások, a moszkvai emigrációhoz csatlakoztak. A fasizmus konkrét győzelme Olaszország után Németországban kétségtelenül válságot okozott a magyar értelmiségben is. Nem egy magyar értelmiségi számára érthetetlen és megmagyarázhatatlan volt maga a fasizmus győzelme és érthetetlen volt az a már a harmincas évek legelején kezdődő behódolás is a fasizmusnak, melyet nem kisebb emberek produkáltak, mint Gottfried Benn, s később Gerhard Hauptmann. Ez volt az írástudók ama árulása, melyről a harmincas évek folyamán oly sok szó esett. S fűzzük ehhez hozzá azt, hogy a magyar ideológián belül is, valamint a magyar irodalmon belül is, széles skálán helyezkedtek el az írók, s akadtak olyanok is, akik a fasizmus előtti fegyverletétel lehetőségét is forgatták a fejükben. (Itt természetesen nem szólunk azokról, akik valamilyen formában közvetlenül is a fasizmushoz csatlakoztak.)

A válságnak része volt az is, hogy a Gömbös-kormányzat megpróbált tárgyalni a magyar írók egy részével, s jó ideig sikerült is félrevezetnie a népi írók egy csoportját. Ekkor alakult ki Németh Lászlóban az a hiszem, hogy közel vagyunk már ahhoz: az értelmiség vegye kezébe az ország vezetését. Németh természetesen tévedett ebben. Azonban éppen az ilyen jelentős személyiségek tévedése is mutatja, hogy milyen szükség volt arra a munkára, amelyet a magyar marxista gondolkodók fejtettek ki: egyfelől megmagyarázni, hogy milyen tendenciák visznek a fasizmus felé, másfelől felélesztení a magyar történelem nagy függetlenségi hagyományait és azok belső elméleti problémáit.

Ezt a két munkát elsősorban Lukács, illetve Révai József vállalta magára. Révai, aki a harmincas évek elején Horthyék börtönében kezdte írni Szabó Ervinnel foglalkozó tanulmányát, valamint a „Marx és a magyar forradalom" című, kötetünkben is található írását, noha még akkoriban nem népfrontpolitikai meggondolások alapján állt, de tisztában volt vele: a magyar múlt elméleti problémáinak reális feltárása konkréten segíteni fogja a reakció elleni harcot. Az, hogy ezek a tanulmányok azután — mint Laczkó Miklós rámutatott: komoly változtatásokkal ugyan — megjelenhettek az „Új Hang"-ban és hathattak a felszabadulás után, azt mutatja: a harmincas évek elején megfogal-

mazódó gondolatok nagy része aktuális volt a fasizmus elleni harc egész időszakában. Révai saját értékelése szerint a „Marx és a magyar forradalom" című tanulmányról „nem nehéz felismerni, hogy ... két fronton hadakozik. Szabó Ervin nézeteivel vitatkozva egyrészt az ellen az elmélet ellen, mely a magyar munkásmozgalomban évtizedeken át nagy szerepet játszott és Garami Ernő nevéhez fűződött: 1848—1849-ben nem polgári forradalom volt, tehát Magyarországon a polgári átalakulásnak még csak ezután kell lejátszódnia. Másrészt az ellen az elmélet ellen, mely a Kommunista Pártban játszott szerepet másfél évtizeden át és Kun Béla nevéhez fűződött: 1848—1849-ben már lejátszódott a polgári forradalom, más, mint szocialista átalakulás tehát Magyarországon nem lehetséges." (*Révai József:* Marxizmus és magyarság. Budapest 1946. 7. old.)

Az a tanulmánysorozat, mely Révai népfrontpolitikai munkásságát jellemezte, mindeddig a legértékesebb tanulmánysorozat a magyar történelemről és a magyar irodalom történetéről. Ide tartoznak az olyan kiváló tanulmányok, mint a Kölcseyről szóló, s az említetteken kívüli írások Petőfiről, valamint a nagy összefoglaló esszé Adyról. Ezeknek az írásoknak nem csupán az volt a jelentősége, hogy a Horthy-korszak történetírásával szemben egy új és reális értékeléssorozatot nyújtottak a magyar történelemről, hanem az is, hogy akikhez ezek a tanulmányok eljutottak — nem analogikus módon, de módszertanilag és gondolatilag — rengeteg segítséget kaptak a konkrét szituáció, a fasizmussal szembeni harc elemzéséhez. Elég lesz arra gondolni, hogy pl. a Kölcsey-tanulmányban miképpen emelte ki Révai a nemzeti érdekegyesítés problémáját. Nemzeti érdekegyesítésről abban az értelemben, ahogyan az a reformkor idején lejátszódott, nem lehetett szó az antifasiszta harcban, hiszen egészen más osztályok voltak érdekelve a két különböző korszakban. De a nemzeti érdekek egységes szemlélete és átlátása teljesen új osztálytartalmakkal és osztályszövetségekkel már igenis lehetőség volt a harmincas és a negyvenes évek magyar kommunistái és magyar antifasisztái számára. És ha Révai Ady két lelkéről beszélt és megmutatta, hogy Ady miképpen „küldte a frigy-ládát", miképpen vágyakozott arra, hogy egy új osztály, a proletariátus szövetségese legyen, hogyan gondolta át a kor összefogó és mélyenszántó problémáit — akkor ezáltal ismét csak példaadó szerepet szánt Adynak mindazok számára, akik a polgári társadalomban „két lélekkel" éltek.

Mi sem volna könnyebb, mint kiszemelgetni az esetleges hibákat — sokan foglalkoznak is ezzel — a magyar marxisták, s többek között Révai vagy Lukács, ezidőbeli alkotásaiból. Azonban itt nem a hibák kiszűrése a lényeg — noha a szaktudománynak ez fontos feladata lehet —, hanem az, hogy belássuk: Révai és Lukács tanulmányai mindenekelőtt döntő hatást gyakoroltak, nemcsak abból a szempontból, hogy ezen az alapon létre lehetett hozni a különböző antifasiszta megmozdulásokat (Márciusi Front, a „Népszava" híres 1941-es karácsonyi száma stb.), hanem ezek segítségével meg lehetett alapozni a szellemi kibontakozás, a fasizmuson való túljutás útját.

A magyar történelem helyes és reális értékelése vezetett oda is, hogy a magyar kommunista mozgalomban és a magyar baloldali mozgalmakban általában újra és újra erőre kapott a tendencia: főként a magyar forradalmi költői hagyományt

állítani a figyelem homlokterébe. Innen fakadtak az olyan megmozdulások, mint a Petőfi-szobor megkoszorúzása a háború idején. Innen fakadt az is, hogy a magyar színészek jó részét be lehetett vonni az antifasiszta harcba. Ennek eredménye volt az, hogy létrejöttek a Gobbi Hilda vezette esték a Zeneművészeti Főiskola nagytermében, hogy a Vigadói estéken Petőfit, Adyt és József Attilát szavaltak, és hogy a Független Színpad a színésztársadalom igen jelentős elemeit mozgósítva népszínházat teremtett Molière „Dandin György"-ének eljátszásával (Duda Gyuri címen) a Népligetben. De ennek volt köszönhető az is, hogy az „Új Hang" közölte Bolgár Elek Madách Imréről szóló tanulmányát, mely először közelítette meg történetileg „Az ember tragédiája" problémáit.

Nem volt kevésbé jelentős azonban a másik népfrontos tendencia sem, mely a fasizmus gyökereit tárta fel. Ide tartozott például az a tanulmány is, melynek címe: „A rasszizmus ideológiai szerepe". Ez a lényegileg Gobineau kritikájára épülő tanulmány mindenekelőtt történeti konkrétságával tűnik ki. Megállapítja például: „Egy és ugyanaz az elmélet, a társadalmi fejlődésnek, a civilizációnak és a kultúrának fajokra való visszavezetése, röviden a rasszizmus, különböző társadalmi fejlődésbe helyezve, különböző ideológiai szerephez jut. Jelentkezésekor a francia társadalmi viszonyok között jelenti az arisztokrácia utolsó elméleti reakcióját a kialakult polgári ideológiával szemben; ugyanezen elmélet a németországi társadalmi fejlődésben jelenti a kialakult polgárság nemzetté alakulási ideológiájának támogatását, a pángermán törekvések szorgalmazását és misztikus igazolását...

Mindez, ami a polgárság eszmeileg fejlődő és prosperáló korszakában aktív tényező volt..., az ideológiai hanyatlás korszakában, különösen akkor, mikor uralmának fenntartására minden materiális és morális erőt, illetve erőszakot igénybe kell vennie, regressziót jelent." (A rasszizmus ideológiai szerepe. Jelen kötet 345. sk. old.) Még nagyobb jelentősége van azonban annak, hogy ez az időszak érleli ki Lukácsnál azokat a gondolatokat, melyek nem csupán a rasszizmus leleplezésével foglalkoznak, hanem melyek a fasizmushoz vezető utakat általában tárgyalják. Lukács felfogásán belül — s ezt mutatja „A fasizmus mint a barbárság elméleti és gyakorlati rendszere" című írása is — a fajelmélet pusztán része annak a német történelem folyamán felhalmozódott irracionalista tradíciónak, mely gyakorlatilag azután eldurvított formában mindennapi gyakorlatként a fasizmus praxisában jelentkezik. Ez a kézirat már tartalmazza azokat a legfontosabb gondolatokat, melyeket később „Az ész trónfosztása" című világhírűvé vált könyve sokkal részletesebben, nagyobb anyagra támaszkodva fejt ki. De itt látjuk először azt, hogy a német irracionalizmus, s ezen belül Schopenhauer és Nietzsche gondolatvilága miképpen készítette elő a talajt a fasizmus számára. Itt találkozunk annak a kifejtésével is, hogy létezik a kapitalizmus közvetlen védelmezése, mely a kapitalizmust mint valami jó és pozitív társadalmat írja le, de ennél is veszélyesebb a polgári társadalom közvetett védelmezése. E közvetett védelmezés annyit jelent, hogy gondolkodók, mint pl. Nietzsche elismerik ugyan: a kapitalizmusban megvannak az ellentmondások, de mégis védelmezik ezt a világot, mivel úgy vélik, hogy ezek az ellentmondások nem egy konkrét társadalmi rendszerrel, hanem az emberi társadalommal általában függenek össze.

Ugyancsak a fasizmusról szóló kéziratban dolgozza ki Lukács a vallásos ateizmus fogalmát is. Ez azoknak az irracionalistáknak ateizmusa, akik a közvetlenül megjelenő vallási képzeteket tagadják ugyan, de ezt éppenséggel egy új, reakciós mítosz nevében teszik. Lukács ezt így ábrázolja: „Hogy a fasiszta barbárság nem csupán minden eddigi fehérterror mennyiségi fokozása, hanem ebben a tekintetben minőségileg új, soha nem hallott valami, az éppen ebben az összefüggésben jól látható a valláshoz való viszonyából. Az emberiség történelmében többször is voltak reakciós rendszerek, amelyek valamely vallás nevében kíméletlenül üldöztek más vallásokat. A fasizmus — mint láttuk — a magasabb reakciós ideológia vallás nélküli »vallásos ateista« tendenciáinak az örököse, ezért egyetlen fennálló pozitív valláshoz sem kötődik. Hogy ez a látszólagos előrelépés a valóságban visszalépés a mélységes barbárságba, abból látható, hogy a fasiszta rendszer alatt nemcsak a zsidókat, hanem a katolikusokat, sőt később a protestánsokat is zsarnokian üldözték vallásuk miatt..." (Jelen kötet, 392 sk. old.)

Nem csupán a fasizmusról szóló, ekkor még kéziratban maradt munkának, hanem Lukács és több más marxista minden cikkének és tanulmányának, mely a fasizmus összefüggéseit világította meg, alapvető gondolata volt a következő: minden olyan elmélet, mely az embereket két részre osztja, a magasabb rendű és az alacsonyabb rendű, az irracionális igazságot megismerő és a pusztán leíró valóságismerettel rendelkező emberekre — szükségképpen a fasizmushoz vezet. Az, hogy ez a gondolat — ha még oly kis mértékben is — elterjedt hazánkban a második világháború időszakában (különböző közvetítéseken keresztül), ideológiai alapot adott az ellenállás számára. Az a költészet, amelyet Radnóti Miklós vagy Illyés Gyula képviseltek ebben az időszakban, valamilyen formában sugározta ezt a gondolatkört. S különösen jelentőssé váltak a magyar marxisták cikkei, Révai és Lukács tanulmányai, Bálint György publicisztikája akkor, mikor a fasizmus legyőzése után új élet kezdődött Magyarországon. Az, hogy a magyar fejlődés szellemi értelemben különb és átfogóbb volt, mint pl. a német vagy az osztrák fejlődés, nagyrészt az ő munkásságuknak volt köszönhető.

Abban a világban, ahol a humanizmus halálra volt ítélve, ahol a humanista maga is a sír felé tántorgott, a marxista gondolat bizonyos értelemben ellenpontot jelentett. Ez nagyon világosan fejeződik ki mind Radnóti Miklós költészetében, mind pedig Bálint György Radnótiról írott soraiban: „Végtelen érzékenységgel reagál a társadalomból, a történelmi helyzetből kiáradó halálveszélyre — azután visszavetíti e hangulatot a konkrét világra, a konkrét történelmi helyzetre, mely az erőszakos, korai halál szimbólumává válik strófáiban. Az adott világ ijeszti és meggyötri — az ijedtség és gyötrelem megtestesülését látja tehát az adott világban. Ez a költő bosszúja — erkölcsi bosszú, szigorú és tehetetlen, mint a kisgyermeké. De Radnóti nem marad meg e lírai bosszú álláspontjánál: fölébe nő, fennkölt elszántsággal hirdeti a meg nem alkuvó munkát, a szellemi ember és a társadalomkritikus rendíthetetlen kitartását a veszéllyel és a halállal szemben.

Ágyúdörej közt? Üszkösödő romok,
árva faluk közt?
Írok azért, s úgy élek e kerge világ
közepén mint
ott az a tölgy él; tudja, kivágják, s
rajta fehérlik
bár a kereszt, mely jelzi, hogy arra
fog irtani holnap
már a favágó, — várja, de addig is új
levelet hajt.

Igen, a halált is le lehet győzni, ha vállaljuk, és nem törődünk vele, mikor csap le; ha a halál közvetlen közelében is úgy dolgozunk, mintha örökké élnénk. Ilyen leckékkel csak a költészet szolgálhat manapság. Ezért van szükség ilyen szép versekre a mai időkben." (*Bálint György:* A toronyőr visszapillant. Id. kiad. II. köt. 471—472. old.)

A polgári értelmiség magatartása

S nem utolsósorban ez a magatartás volt az, mely tartalmilag és formailag is tökéletesen mást jelentett, mint annak a polgári értelmiséginek a magatartása, aki előkelősködően és semlegesen borzadozva és megrémülve, de sem az életet, sem a halált nem vállalva figyelte vagy legalábbis megpróbálta figyelni a népek harcát a fasizmus ellen. Ennek a magatartásnak a kritikája szintén hozzátartozott az antifasiszta küzdelemhez. Lukács — magyarul most először teljes összefüggésében közölt — „»Szakadék« Nagyszálló" című tanulmánya éppen ezt az értelmiségi magatartást leplezi le. Megírja, hogy a „»Szakadék« Nagyszálló"-ban mindenki külön szobát kaphat, aki úgynevezett magányos, akit senki sem ért. A „»Szakadék« Nagyszálló" minden irányzatot és minden ízlést kielégít. Megvannak a szállónak a megfelelő bárjai a szellemi mámor számára és megvannak a legpompásabb kivitelezésű kínzókamrák az aszkéta hajlamúak számára. Esténként bemutatják ebben a szállóban a világnézetek haláltáncát. Elméletileg arról van itt szó, hogy „éppen az értelmiség legjobbjainak egyre szélesebb rétegei nem titkolhatják el immár önmaguk előtt sem azoknak a problémáknak a lidércnyomásos megoldhatatlanságát, amelyeknek a megoldása életük sajátos alapja, amelyek megválaszolása létük anyagi és szellemi bázisa. Közülük éppen a legkomolyabbak és a legjobbak jutnak el a szakadék szélére; e problémák megoldhatatlanságának a felismeréséig. A szakadéktól kettős távlat nyílik: egyfelől a menthetetlen intellektuális zsákutca, saját intellektuális létük önfelszámolása, a zuhanás a kétségbeesés szakadékába; másfelől a salto vitale a forradalmi proletariátus táborába, salto vitale a fényes jövőbe." („»Szakadék« Nagyszálló". Jelen kötet 240. sk. old.)

A Lukács által emlegetett salto vitale is tragikus volt. Olyan értelemben volt salto vitale, amilyen értelemben — hogy Lukács régebbi példáját használjuk — Leonidas és néhány száz emberének önfeláldozása a thermopülei szorosban

salto vitale lehetett. Bizonysága annak, hogy ezek az emberek életükkel is képesek tanúsítani azt, hogy hisznek abban: a görög kultúra magasabb rendű a perzsa kultúránál. Bálint és Radnóti — de ide számíthatjuk a magyar szellemi élet több száz mártírját — halálra ítélteknek érezték magukat személyileg. Radnóti Bori notesze csupán a felszabadulás után került elő, mint „üzenet az élőknek". De az élők számára egyáltalán nem volt mindegy, hogy ez az üzenet létezett, s mai napig hat ez és a többi üzenetek — a személyileg esetleg halálra ítéltek, vagy a mégis túlélők üzenete — a magyar fejlődésben. Ugyanúgy, mint ahogy a felszabadulás után kezdett igazán hatni Lukácsnak a „»Szakadék« Nagyszálló"-ról kifejtett gondolatmenete is.

Lukács a későbbiekben igen fontos megkülönböztetést tett a „»Szakadék« Nagyszálló" lakói és azok között, akik valóban a Szakadék meglétét élték át, érzékelték és kétségbeesett hangulatban, érzéssel vették tudomásul. Lukács ezt a különbségtételt a kafkai művészet és a — Mauriac kifejezésével élve — kafkasztrofikus irodalom megkülönböztetésére használta. Szerinte Kafka még mélyen átélte az imperialista korszak ellentmondásait, azt a hatalmas szakadékot, amely az emberi pszichében és a társadalomban egyaránt tátongott, s mely elnyeléssel fenyegette a modern civilizációt. A Kafka-utánzók azonban a kétségbeesésből már manírt csináltak, már csupán utánozták Kafkát, ők már bennlaktak a szakadék mellett minden komforttal berendezett nagyszállóban. Míg tehát Franz Kafka a valóságos borzalmakat élte át, addig a Kafka-utánzók már csupán divatos eszközként használták a luxusszálló mellett fekvő szakadékot. Meg kell mondani azonban azt, hogy ez a különbségtétel Lukácsnál későbbi keletű. Ezért korántsem tekinthető véletlennek az, hogy a „»Szakadék« Nagyszálló" kategóriáját Robert Musil esetében is alkalmazza. „Hová vezet hát ez az út? Úgy véljük, nem túlságosan nehéz rá válaszolni: egyenesen a »Szakadék« Nagyszálló egyik kies szobájába. Mindaz az intellektuális, erkölcsi és költői energia, amelyet Musil felsorakoztat ebben a regényében [ti. a Tulajdonságok nélküli ember-ben — *H. I.*], egész életműve gondolati és alkotói összefoglalásaként, csupán arra szolgál, hogy fogva tartsa a kulturális válság miatt kétségbeesőt, a kapitalista kultúrától elszakadó értelmiséget ebben az önmagát tükröző és öntetszelgő kétségbeesésben, arra ösztökélje, hogy otthonosan telepedjék le a szakadék szélén és előkelően tekintsen le osztályának mindazokra az ostoba tagjaira, akik nem képesek a kvietista-ironikus pesszimizmus eme magaslataira felemelkedni, akik nem képesek megelégedni azzal, hogy ha »tisztának megmaradnak«, elősegítik annak az »Ezeréves Birodalom«-nak az eljövetelét, amelyben maguk sem hisznek." (Jelen kötet 254. sk. old.)

S itt nem arról van szó elsősorban, hogy Lukács Musil megítélésében tévedett volna. Ez a végkövetkeztetés valahogy úgy kerül a Musil-elemzés végére, hogy szinte ellentmond az elemzés egészének. Hiszen az elemzés folyamán azt olvassuk, hogy Musil képes kifejezni, a legmagasabb szinten, a polgári értelmiség minden világnézeti árnyalatát. Képes arra is, hogy ezeknek az árnyalatoknak belső ellentmondásait szatirikusan mutassa meg. Dicséri azt az ábrázolást, amikor a regény egyik alakja különböző szalonokban mélyenszántó előadásokat tart a lélek birodalmáról, de részben azért, hogy ezek az előadások spanyolfalul szolgáljanak ahhoz, hogy megszerezze cégének a galíciai olajmezőket és rendelé-

seket kapjon a hadügyminisztériumtól. Musil főhőse, Ulrich, természetesen nem lát semmiféle kiutat a monarchia világából. De akkor, midőn Ulrich így beszél: „A szent élet útjaival ismerkedem... ne nevess... nem vagyok jámbor hívő; a szent utat abból a szempontból vizsgálom, hogy gépkocsival járható-e", akkor Musil itt nem a vallásos ateizmus egy sajátos árnyalatát képviseli, mint Lukács véli, hanem még az értelmiségi főhős kiútkeresésének elidegenült voltát is ironikusan leplezi le.

Ezúttal persze nem Robert Musil érdekes regényének értékelése a fontos számunkra. Ennek a regénynek problematikája ahhoz a szemlélethez kapcsolódott, amelyet Lukács és vele együtt a magyar marxisták jó része képviselt. Kétségtelenül igazuk volt abban, hogy a polgári világot megosztottnak tekintették. Igazuk volt abban is, hogy ezt a megosztottságot a citoyen pátosz és a burzsoá önzés, tartalmatlanság ellentétéből eredeztették. Még az is igaz volt, hogy eme harc folyamán a polgárság az értelmiség egy része számára megindította azt a folyamatot, ami a „»Szakadék« Nagyszálló"-ba való bezárkózáshoz vezetett. Azonban az avantgard művészet jó része a valóságban kifejezte azt a szenvedélyt, azt a belső lélektani és emberi problematikát, amelybe a 20. századi burzsoázia az értelmiséget juttatta. Erre nem minden esetben forradalmisággal válaszolt az értelmiség — noha sokan akadtak, akik a forradalmi mozgalom soraiba kerültek az avantgard művészek közül, elég lesz csak Picassóval példálózni. Igen sokszor csak individuális, és nemegyszer tehetetlen kétségbeesését és tiltakozását fejezte ki az imperializmussal s ezen belül a fasizmussal szemben.

A problémafelvetés, mely Lukácsnál történik, persze nem valamiféle szektás, nem valamiféle szűkkeblű gondolatkörből nőtt ki, hanem egy olyan eszmemenetből, melynek viszonylagos jogosultsága a mai napig érthető. Ha Lukács igen szigorúan az avantgard ellen nyilatkozott, akkor ennek egyrészt az volt az oka, hogy az avantgard irodalom és művészet egy része fejet hajtott a fasizmus előtt. Elég lesz ebből a szempontból szélsőséges példaként a német Gottfried Bennt vagy a francia Montherlant-t, kevésbé szélsőséges példaként Gide-t vagy Gionó-t említenünk. Ez a vonulat valóban azt mutatta, hogy az avantgard írók egy részét a „»Szakadék« Nagyszálló" ellenállásképtelenné teszi, akár a legbarbárabb fasiszta koncepciókkal szemben is. Másrészt a magyar marxisták ilyen felfogásának alapja volt az is, hogy csak olyan művészetet akartak propagálni, mely közvetlenül megragadhatta a tömegeket, ahol nem vált nyilvánvalóvá az elit művészet és a tömegkultúra széjjelszakadásának, elválásának mélysége.

Ezt az elgondolást a magyar szellemi fejlődés részben (de csak részben) alátámasztotta. József Attila költészete, Derkovits Gyula, Dési Huber, Ámos Károly, Goldmann György művészi alkotásai utat találtak a legszélesebb néptömegekhez is. Utat találtak olyan körülmények között, midőn a Horthy-korszak elsősorban azon őrködött, hogy a baloldali művészet elszigetelten és — azt mondhatnánk — legfeljebb melléképítményként legyen jelen a magyar szellemi életben. E korszak általános politikája szinte lehetetlenné tette, hogy a baloldali művészet igazi átfogó hatását, felépítménybeli szerepét betöltse. Ennek ellenére Derkovitsék művészete mégis viszonylag szélesebb körben hatott, mint a hivatalos horthysta művészet, s a negyvenes években József Attilát feltétlenül többet

és nagyobb hatással szavalták, mint Sajó Sándort vagy Sértő Kálmánt. Persze egyáltalán nem szabad elfelejteni azt, hogy ez a nagy hatású művészet, mely igazi befolyását csak a felszabadulás után mutathatta meg, szocialista realista művészetté tisztult, de úgy, hogy átélte és átlépte — a megszüntetve megőrzés értelmében — az avantgard különböző korszakait, befolyásait és hatásait. A szürrealizmus és az expresszionizmus éppen úgy jelen van József Attilánál, korábban eredeti, később meghaladott formában, mint ahogyan Derkovitsnál vagy Goldman-nál nem nehéz kikeresnünk a különböző avantgard tendenciák nyomait.

Innen következik, hogy a „»Szakadék« Nagyszálló" elmélete a gyakorlatban túlfeszített elmélet volt, s olyanokat is a „»Szakadék« Nagyszálló" lakói közé sorozott, akik aktív szövetségesek lehettek volna vagy voltak az antifasiszta harcban. Nem akarom itt részletezni, hogy pl. a fiatalon meghalt Salamon Ernőre milyen mértékben hatott a bergsoni filozófia és a kor francia avantgardjának számos tendenciája. S hasonlókat a képzőművészetben is kimutathatnánk. De ezzel függött össze az is, hogy a magyar marxista gondolkodás, mely nagy súllyal támaszkodott Ady Endrére, mely föl tudta használni a népies irodalomban rejlő értékeket is, még a háború időszakában sem tudta — érintőleges találkozásoknál többször — érdemben felhasználni azt a zenei örökséget, melyet Bartók muzsikája jelentett. Bartók zenéjének társadalmi és etikai tisztasága és Bartók személyes határozott és kérlelhetetlen antifasizmusa nyilvánvalóan egyik eszközévé lehetett volna a magyar népfrontpolitikai harcnak.

ÖSSZEGZÉS

Az előbbi kritikai megjegyzésekkel semmiképpen sem az a célunk, hogy egyrészt felélesszük azt a szemléletet, mely a marxizmus fejlődésének régebbi korszakaira valamiféle minuciózus kritika szemüvegén keresztül néz, s aminek következménye, hogy az értékek helyett csupán a hibákat, az elvéteseket látja. Már Ady Endre helyesen, de bizonyos iróniával írta a következőt:

Úgy ötven évről nézhetni a Mostra.
Be boldog lesz, ki majd megmosolyogja
Vergődő, zűrös, mai életünket,
S úgy látja, ahogy látni kellene:

Feltörni indult, tébolyos zene,
Lelkek nagy csődje, jövők szomjúsága,
Be boldog lesz, ki majd messziről látja
S szól majd felőlük bölcsen, hidegen.

(ADY ENDRE: TÁVOLRÓL A MOSTBA)

Semmiképpen nem volna helyes e korszak marxizmusával kapcsolatban az, ha bölcsen és hidegen szólnánk róla. Nem is erre törekedtünk. Nem erre töre-

kedtünk, midőn a „Történelem és osztálytudat" korszakával kapcsolatban a polgári értelmiség marxistává való átfejlődésének, önmaga átküzdésének nehéz és ellentmondásos útját jellemeztük. Akkor sem ez volt az álláspontunk, midőn a magyar marxista gondolat képviselői és a pszichoanalízis vitáját ismertettük, midőn bemutattuk a szellemi szövetségesek keresését, ami természetesen nemcsak szellemi szövetségesek, hanem társadalmi szövetségesek keresése is volt. S ugyancsak a megbecsülő értékelés s nem a bölcs hidegség az attitűdünk akkor, midőn a népfrontpolitika különböző változatait tárgyaljuk. A felszabadulás utáni fejlődés megmutatta, milyen hatalmas jelentősége volt annak, hogy a magyar marxizmus a magyar történelmi hagyományokat felsorakoztatta a magyar nép szövetségeseként a fasizmus ellen. Ugyanígy megmutatta azt is, hogy milyen nagy jelentősége volt a fasizmus társadalmi és szellemi forrásai megértetésének s az imperializmusban kialakuló értelmiségi utak kritikai rajzának. De ugyancsak a fejlődés mutatta meg, hogy az elméleti elvétések milyen következményekhez vezettek. Ezen elvétések voltak a forrásai annak, hogy számos, az avantgarddal rokonszenvező művész nehezen találta és találhatta meg a helyét a népi demokráciában és hogy számos polgári szakelméleti koncepció követője vagy részleges követője sem alkothatott úgy, ahogy e hibák meg nem történte esetén alkothatott volna.

Amit itt az eddigiekben láttunk, részben azért megdöbbentő, mert megmutatja, hogy a Horthy-korszak a maga politikai és társadalmi beállítottsága következtében milyen nemzeti szellemi kincsről mondott le; illetve megmutatja, hogy ez a társadalom miként szigetelte el ezt a szellemi kincset a magyar néptől. S ez a szellemi kincs akkor is létezik, hogyha sokan a kor marxistái közül nem álltak a kor legmagasabb marxizmus—leninizmusának színvonalán. Hogy milyen átfogó szellemi értékekről van itt szó, annak érzékeltetésére még számtalan itt nem említett gondolkodóra kellene utalnunk. A kötetünkben is szereplő Mód Aladárra és Tamás Aladárra; azután — a kötetben ugyancsak szereplő — Varga Jenő mellett, aki a két világháború között a marxista gazdasági elméletnek nem csupán reprezentánsa volt, hanem konkrét továbbfejlesztője is, Magyar Lajosra, aki elsőként alapozta meg szociológiai és gazdasági anyaggal az ázsiai termelési mód Marx által felvetett koncepcióját, és a foglalkozása szerint orvos Schönstein Sándorra, akinek a „Tőké"-t népszerűsítő füzeteiből még a felszabadulás utáni első nemzedékek is marxista alapismereteik első motivációit kapták. Nem szerepel ebben a kötetben a — sokszor jelentős — szociáldemokrata keretek között létrejött marxista irodalom sem — elsősorban Justus Pál tanulmányait említem meg közülük — de így is a kötet fogalmat adhat arról, hogy ez a marxista gondolkodás milyen túlnyomó fölényben volt, színvonalát és konkrétságát tekintve, a Horthy-korszak hivatalos és nemhivatalos „filozófiájával" szemben.

A filozófiai rendszerek jelentőségét nem elsősorban önmagukban mérik, hanem főképp konkrét társadalmi hatásukban. Így a francia felvilágosodás filozófiájának jelentőségét a francia forradalom létrejötte adta meg. Ugyanígy a német klasszikus filozófia tartalmi értékének indexe az utána létrejövő német szaktudomány, Robert Mayertől Ehrlichig és a marxizmus kialakulásáig. A magyar marxista filozófia születése pillanatában — mint ezt láttuk — a nehéz

körülmények között is hatást gyakorolt a német fasizmussal szembeforduló magyar rétegekre. Még fontosabb volt azonban az a felszabadulás utáni hatása, mellyel egyfelől megteremtette a marxizmus—leninizmus tekintélyét Magyarországon, másfelől konkrét útbaigazítást adott abban a vonatkozásban, hogyan és miképpen lehet megteremteni a jövő életet abban az országban, melyet a fasiszta métely és a háború egyaránt sújtott. Ezért igaz mélyen Benjámin László önvallomása:

> Mint Zubolyt, a takácsot, a jókedvű tekergőt,
> a hős-szerepre éhest, akit az átkozott
> gazfickó, Robin pajtás elvarázsolt; s az erdőn
> Szent Iván éjjelén szamárrá változott, —
> úgy varázsoltak el engem is kerge eszmék,
> vadított rágalom, ugratott szerelem
> s mennyi goromba kéz, mennyi szoros kötőfék
> alatt konyult le búsan szegény szamárfülem.
>
> BENJÁMIN LÁSZLÓ: ERDŐBEN ÉLTEM

És ahhoz, hogy sok millió gondolkodó magyar ember a szellemi zűrzavarból, a gonosz eszmék varázslatából ki tudott emelkedni — hozzájárult, mégpedig nagy súllyal, a két világháború között továbbfejlődő magyar marxista gondolat is.

HERMANN ISTVÁN

1979. január

Rudas László

KÖZTÁRSASÁG

A magyarországi események egyszerre rikító élességgel világítottak rá arra a kérdésre, fontos-e és mennyiben fontos valamely ország proletariátusára nézve az az államforma, amelyben a burzsoázia uralmát gyakorolja. Kétségtelen ugyanis, hogy Károly király szombathelyi kirándulása,[1] ha — minden jel szerint — teljes kudarcot jelent is a magyar legitimisták számára, mégsem jelent győzelmet és megerősödést Horthy számára. Mert akár őszintén lépett fel ez a királypótlék az igazi királlyal szemben, akár pedig egész berzenkedése csak tettetett volt, mely mögé Károllyal való összejátszását bújtatta, az az egy dolog kiderült, hogy Horthy uralma jégre épült, senki, de senki nincs mögötte, mihelyt valaki, vagy valami komolyan támad ellene. Ha külpolitikai okok lehetetlenné nem tették volna, úgy Károly zeneszóval masírozhatott volna Budapestre, és ugyanaz a fegyveres erő, amely eddig Horthy nevében tetézett borzalmat borzalomra, most — csekély töredék kivételével — azt Károly számlájára folytatta volna. A kisgazdák, akik tulajdonképpen sem Károlynak, sem Horthynak nem hívei — éppúgy tehetetlenek lettek volna az előbbivel, mint amilyen tehetetlenek az utóbbival szemben.

De még valami kiderült: Károly, midőn szorult a kapcája, és a Budapestre vonulás esélyei bekövetkeztek, — „demokratikus" húrokat kezdett pengetni. Ha hinni lehet a polgári sajtó jelentéseinek, Károly úr a fehérterror ellen szónokolt Szombathelyen, a szociáldemokraták bevonulását helyezte kilátásba kormányába, „Magyarországnak nyugat-európai színvonalra emelését emlegette". Egy pillanatig sem vennők komolyan ezeket a szólamokat, — még ha tényleg el is mondotta —, de jellemzően mutatnak ezek rá, hogy a királyság nem egyszer kénytelen „demokratikusabb" lenni, mint valamely köztársaság.

Ez a körülmény és az a másik, hogy a legitimisták most szenvedett kudarca esetleg erős erjedést fog kiváltani Magyarországon egy köztársasági mozgalom irányában, teszi aktuálissá a kérdést: mit jelent a köztársaság vagy királyság a proletariátusra általában és a magyar proletariátusra nézve különösen.

Az állam a burzsoázia legfontosabb, de egyúttal legközpontosítottabb és legjobban működő szerve. Az árutermelő társadalomban minden kapitalista különálló, egymástól független atom és csak a piac az, amely ezeket az atomokat egymással érintkezésbe hozza. De ez az érintkezés ellenséges: a piac a verseny-

fél, ahol az egyes kapitalisták és kapitalista csoportok viaskodnak, hogy egyik legyűrhesse a másikat. A kapitalistáknak vannak azonban közös érdekeik is: azok az érdekek ezek, amelyekkel minden kapitalista szembenáll a kizsákmányoltakkal, a proletárokkal. Ezeket a közös érdekeket a kapitalisták sohasem tudnák megvédeni, a kizsákmányoltakat sohasem tudnák letartani, a gazdasági élet „rendes" menetét, a bérrabszolgaságot és a kizsákmányolást nem tudnák fenntartani, ha nem volna a maga között meghasonlásban élő, állandóan harcban álló kapitalista osztálynak egy középponti szerve, az állam, amely a kapitalista osztály érdekében ezt a feladatot elvégzi.

Persze, ez a középponti elnyomó szerv megvolt már a kapitalizmus előtt is: mióta osztálytársadalom van, azóta mindig kellett egy erőszakszervezet, amely az uralkodó osztály érdekében az elnyomott osztályokat fékentartotta. Az államnak ez az erőszakszerepe nem is volt titok addig, míg a kapitalista osztály nem került uralomra, mely — mint mindent — az államnak ezt a szerepét is be tudta burkolni olyan lepelbe, amely az elnyomottak előtt elfedte az államnak meztelen mivoltát. Míg azelőtt, pl. a középkorban, az állam formája a *királyság* volt, vagyis az ország leggazdagabb földesura, mint a többi földesúr képviselője, addig a burzsoázia uralmának a legmegfelelőbb formája nem a királyság, hanem a *köztársaság*. Az a köztársaság, amely az erőszakot úgy leplezi el, hogy *politikai egyenlőséget* (demokráciát) hirdet ki, hogy e látszólagos egyenlőség mögé elrejthesse azt az alapvető *egyenlőtlenséget,* amelyen az egész kapitalista társadalom nyugszik: *a kizsákmányolók és kizsákmányoltak egyenlőtlenségét*. Ennek a célnak a leginkább megfelelő államforma a demokratikus köztársaság, éppen azért, mert a látszólagos politikai egyenlőség mélyén a kizsákmányoltak igensokára és nehezen veszik észre a becsapást: a tulajdonképpeni egyenlőtlenséget, amely rájuk nézve még akkor is értéktelenné tenné a politikai egyenlőséget, ha azt a burzsoázia komolyan venné és tényleg alkalmazná.

A királyság tehát a középkori feudalizmus maradványa és a burzsoáziának a köztársaság tulajdonképpeni államformája. És a burzsoázia csak azért nem valósította meg mindenütt ezt az államformát, mert a proletariátustól való félelmében majdnem mindenütt kiegyezett a társadalom feudális osztályaival és azok képviselőjével, a királysággal. De azért a királyságot is átalakította a burzsoázia a maga céljainak megfelelően: *alkotmányos* királyságot csinált belőle, ami lényegében annyit jelent, hogy a királyságban is csak a burzsoázia akarata érvényesülhet.

Akár királyság, akár köztársaság tehát valamely állam formája: *az állam mindig elnyomó gépezet a mindenkori uralkodó osztály kezében.* Ez az elnyomó gépezet különös tökéletességre tett szert a burzsoázia kezében, amely állandó hadsereget, nagy hivatalnoki kart, csendőrséget, rendőrséget bocsátott rendelkezésére, hatalmas anyagi eszközökkel támogatta, erősen központosította és a technika minden vívmányával (telefon, távíró, vasút, Mannlicher, ágyú, gépfegyver stb.) felszerelte.

Annak a kérdésnek tehát, hogy valamilyen országnak milyen az államformája, királyság-e vagy köztársaság, eltörpül a jelentősége a mellett a nem kérdéses tény mellett, hogy *mind a kettő: a királyság is, köztársaság is a burzoázia központosított elnyomó gépezete*, a proletariátus ellen. Ennek a kérdésnek volt

bizonyos jelentősége mindaddig, míg voltak országok, ahol a burzsoázia még nem került teljesen uralomra, még nem volt demokrácia (Németország, Oroszország stb.), de a proletariátus még nem gondolhatott arra, hogy a saját céljaiért, az egész osztályelnyomás megszüntetéséért szálljon síkra. De ma, amikor a kapitalizmus uralma *minden formában* inog, amikor már egy hatalmas *proletár-államforma* alakult ki szemünk láttára Oroszországban — csak egy kérdésnek van jelentősége: megszüntetni minél gyorsabban és sikeresebben a burzsoá államot és helyébe építeni a proletárállamot.

Hogy ez mennyire így van, az kitűnik abból: hogy a burzsoázia maga is jelentéktelennek ítéli már az államforma kérdését és csak egy dolog fontos előtte, hogy az állam burzsoá állam maradjon. A francia *köztársaság,* az amerikai *köztársaság,* a csehszlovák *köztársaság* éppen úgy reakciós ma, mint az angol, vagy a román, vagy a szerb *királyság,* vagy az olasz *királyság.* Sőt, a nemzetközi reakció élén éppen egy köztársaság halad: a francia, és valamennyi burzsoá állam egyformán szekundál neki. És ha a francia köztársaságon múlott volna, Horthy helyett ma Károly ülne a trónon Budapesten.

A magyar proletárokra nézve a kérdés még kisebb jelentőséggel bír, mint bármely más ország elnyomottjaira nézve. A magyar állam, bárkinek a kezében legyen és bármilyen legyen a formája, egy bosszút lihegő és félelmében reszkető burzsoázia állama, amelynek árnyéka — a proletárállam, amelynek réme mögötte settenkedik és egy percig sem hagyja nyugodni. Akárki álljon a magyar állam élén, amíg az polgári állam, addig most már csak egyféleképpen, egy módon tarthatja el a proletárokat: a nyílt erőszakkal. Mihelyt engedne, mihelyt meglazulna, vagy megbénulna ez a nyílt erőszak, rögtön felütné fejét a forradalom, a proletárforradalom. A párizsi kommün után lehetséges volt a visszatérés a polgári köztársasághoz, a magyar kommün után nem: mert a magyar kommün, ha le is verték, nem elszigetelt kísérlet volt, hanem előretolt bástyája a világforradalomnak. A bástya a burzsoázia kezébe került újra, de a várat továbbostromolják a világ proletárjai.

A szociáldemokraták most, a Károly-puccs idején persze megint őrült üvöltésbe törtek ki a „demokrácia" mellett. Miközben aggódva latolgatták, bevonul-e Károly Bécsbe is, most minden becézésüket a „demokrata" kis-antantra pazarolják, amely — Horthyt megmentette. A köztársaságok — köztük a szerb király és a román bojárok királya — a demokráciák győzetek! Kin? Károlyon. Kinek? Horthynak! Akit valóban ők mentettek meg, mert nélkülük senkije se volt. De éppen ez kell, hogy megacélozza a magyar proletariátus erejét és megkettőzze törekvését: *kiderült, milyen gyönge lábon áll Horthy uralma, rajta, az önmagával meghasonlott burzsoázia állama ellen újra a proletariátus államáért!*

Nem a polgári köztársaságért, nem is parasztköztársaságért folyik a harc, hanem a proletariátus államáért, az újra felépítendő Magyar Tanácsköztársaságért!

A cikk a *Proletár*-ban került közlésre, 1921. április 7-én. — A *Proletár* „A III. Internacionálé magyarországi lapja"; a KMP Ideiglenes Központi Bizottságának orgánuma, hetilap. Megjelent 1920. jún. 30-tól 1922. jan. 26-ig. A hetilap Bécsben jelent meg — magyar nyel-

ven. A *Proletár* tájékoztatott a magyarországi munkásmozgalom eseményeiről, a fehérterrorról, a nemzetközi munkásmozgalom alakulásáról. Elemezte a Tanácsköztársaság tanulságait, és ébren tartotta eszméjét. Kifejezte a KMP újjászervezésére irányuló törekvéseket; foglalkozott az emigráció problémáival. A *Proletár* egyik fontos fóruma volt a KMP vezetőségében folyó frakcióharcoknak is. Itt is leközölték a III. Internacionálénak a KMP-re vonatkozó határozatait. A lap 1921 közepéig a pártvitában Landlert támogatja, ezután pedig a Kun-frakció lapja. A *Proletár*-ban közölt kommentárok és tanulmányok színvonalasak, elméletileg igényesek. A hetilap korának fontos történeti dokumentuma. Munkatársai közé tartoztak: Gábor Andor, Hamburger Jenő, Hirossik János, Landler Jenő, Lukács György, Pogány József, Rákosi Mátyás, Révai József, Rudas László, Varga Jenő. Rudas László a „Köztársaság" c. cikke mellett a *Proletár*-ban jelentette meg többek között a „Fordulópont", a „Klasszikus példa", a „Két év ellenforradalom", a „Szociáldemokrácia ellen" c. cikkeit is. (Ezek a híresebbek.) — 1921 második felétől Rudas már a bécsi *Vörös Újság*-ban publikál. Ez is, csakúgy mint a *Proletár* megjelenésének az abbamaradása, a pártvitával, illetve az erre vonatkozó Komintern-határozattal függ össze.

[1] IV. Károly szombathelyi kirándulása: az első királypuccs. Az ellenforradalom konszolidációja körüli, az uralkodó osztályon belül folyó harc jellegzetes eseménye. A legitimisták, az arisztokrácia egyik csoportja, háttérbe akarta szorítani Horthyt és a köréhez tartozó fasiszta csoportot. Ehhez akarták felhasználni IV. Károlyt. Rábeszélésükre Károly — először — 1921. március 26-án érkezik Magyarországra. A nagyhatalmak bizonyos spekulációk ellenére végül is április 3-án egységesen jegyzékben tiltakoznak, kijelentve, hogy Habsburg-restaurációt nem fogadnak el. IV. Károly ellen foglalt állást Horthy, a hadsereg zöme és a Kisgazdapárt is. Miután az antant Horthy mellé állt, Károly április 6-án elhagyta az országot. — IV. Károly a legitimisták rábeszélésére másodszor is visszatért Magyarországra, 1921. október 22-én (a második királypuccs). Ekkor fegyveres támogatása is volt. Alakulatait azonban Budaörsnél szétverték, Károlyt eltávolították az országból. November 6-án megtörténik a Habsburg-ház trónfosztása, a királyság — mint Magyarország államformája — azonban megmarad.

G. P.

Fogarasi Béla

BEVEZETÉS A MARXI FILOZÓFIÁBA

ELŐSZÓ

E kis füzet a magyar nyelven hozzáférhető irodalomnak régóta érzett hiányát akarja pótolni. Azokhoz szól, akik a történelmi materializmus tanulmányozása közben lépten-nyomon filozófiai problémákkal találják magukat szemben, amelyeknek a marxizmus egészében elfoglalt helyét és jelentőségét nem tudják megállapítani. Filozófiai bevezető a marxizmusba s nem a történelmi materializmus tanainak elemi ismertetése. Aki ez utóbbit keresi, megtalálhatja Engels „Ludwig Feuerbach és a német klasszikus filozófia lezárulása" c. munkájában, melynek IV. fejezete a történelmi materializmus álláspontjának ma is felülmúlhatatlan világosságú elemi összefoglalását nyújtja s részletesebben Engels magyar nyelven ugyancsak most megjelent „Hogyan döntötte meg Dühring úr az összes tudományokat" c. könyvében. Mindkét munkának éppen a szorosabb értelemben vett filozófiai részei azok, melyek régóta kiegészítésre szorultak.

A rossz értelemben népszerűsítő, vulgarizáló tárgyalási módot, mely a gondolatot eredeti formájából kivetkőzteti, elkerülni s a marxizmus filozófiai szellemét általánosan érthető, szakismereteket fel nem tételező nyelven minden gondolkodni szerető ember számára mégis megközelíthetővé tenni — ezt a célt óhajtja e tanulmány szolgálni. Hogy sikerült-e valamennyire elérnie, annak megítélését olvasóira és jóhiszemű kritikusaira bízza

a szerző.

Wien, 1922 február hava.

I. FEJEZET

A VULGÁRIS MARXIZMUS

Mi a természet? Mi a társadalom? Hogyan viszonyulnak egymáshoz? Valami új, a természetből le nem vezethető, azon túlmenő valóság-e az, amit társadalomnak nevezünk, vagy pedig csak látszat-e, tökéletlen megismerésünk következménye-e ez az önállóság? Felbonthatók-e a társadalmi jelenségek maradék

nélkül ugyanolyan alkotóelemekre, mint amelyekre mindazokat a jelenségeket felbontjuk, amelyekre gondolunk, ha természetről beszélünk? Ha igen, ebből az következik, hogy a társadalmi jelenségek kutatásában is ugyanazt az eljárást kell követnünk, ugyanazokat a szempontokat, fogalmakat kell alkalmaznunk, mint amelyek a természet vizsgálatánál beváltak: a társadalom vizsgálatában is a természettudományi módszernek kell érvényesülnie, csakúgy, mint a fizikában, a kémiában, vagy a biológiában, a fiziológiában.

A történelmi materializmus egy igen elterjedt iránya tényleg igennel válaszol erre a kérdésre s a következőképpen folytatja:

Hogyan tudjuk meg, hogy valóban így áll-e a dolog? Akkor, ha elvont fejtegetésekbe bocsátkozunk arról, hogy a természetnek egy része-e a társadalom, vagy sem, vagy akkor, ha valóban hozzáfogunk ahhoz, hogy a természettudományi gondolkodást bevigyük a társadalmi tények vizsgálatába? Nyilvánvaló, hogy csak a természettudományi módszer alkalmazása mutatja meg alkalmazhatóságát. Ma még távol állunk attól, hogy a társadalom bonyolult világában mindent természettudományi pontossággal meg tudnánk magyarázni, de, hála a marxizmus alapvető felfedezéseinek, a lényeggel tisztában vagyunk. Mi ez a lényeg? Az, hogy a társadalomban éppenúgy az anyagi (materiális) világ törvényei uralkodnak, mint a természet bármely más területén. Nehezebb felderíteni őket, mert a látszat mást mutat, de éppen abban áll Marx érdeme, hogy a látszattól meg nem tévesztve, a dolgok mélyére hatolva, kimutatta, hogy a materializmus a történelemre, a társadalom minden korszakára nézve igaz marad. A történelmi materializmus az emberek minden cselekedetét, minden gondolatát az anyagi világ törvényeiből magyarázza. Ha a természettudományi materializmus szerint a gondolkodás, a tudat nem más, mint az agyvelő terméke, váladéka vagy puszta kísérő jelensége, a történelmi materializmus szerint is nem a tudat határozza meg a létet, hanem a lét a tudatot; a tudat, az ideológia csak terméke, felépítménye a társadalom gazdasági vagyis anyagi alapjainak. Mindenütt a materializmus tana érvényes, mindenütt a determinizmus, szükségszerűség, törvényszerűség uralkodik. Akaratszabadság, lélek, elavult teológiai-metafizikai dogmák, melyektől a természettudományok már régen megszabadultak s melyeket a társadalomról alkotott világképünkből végleg a történelmi materializmus küszöbölt ki. S mindezt a nagyszerű eredményt nem elvont okoskodásnak, filozófiai spekulációnak, hanem a természettudományokban egyedül jogos eljárásnak, a megfigyelés, a tapasztalás módszerének köszönhetjük. A pozitív tapasztalat a megismerés egyedüli eredeti forrása. Ez a felfogás, a pozitivizmus, nyilvánvalólag nem egyéb, mint a materializmusnak módszertani kifejezése. Ha most még hozzátesszük, hogy a materializmus feloldja a régi hagyományos ellentéteket anyag és szellem, anyagi és erkölcsi világ, szükségszerűség és szabadság, természet és társadalom, állat és ember (leszármazástan!) között s a világegyetemet mint egységet tárja elénk, melyet egységes törvények alapján magyaráz, akkor ebből kitetszik, hogy a régi vallásos-metafizikai dualizmus helyébe a materializmus a monizmust állítja s ezzel eleget tesz az egységre törekvő emberi gondolkodás egy mindig élő, de eddig kielégítetlenül maradt szükségletének.

Íme a világnézet, melynek egészében a marxizmus értelmezhető. Marx és

Engels e világnézet alapján állva dolgozták ki a történelmi materializmust, viszont az ő tanításaik hatalmas mértékben hozzájárultak a természettudományi monizmus megszilárdításához, lekerekítéséhez éppen azáltal, hogy a társadalom kutatásában is alkalmazták a determinizmus, a pozitivizmus módszerét.

Így magyarázták évtizedekig a történelmi materializmust. Így él az ma is mindazok tudatában, akik nem Marx eredeti műveinek hosszas, odaadó tanulmányozásából, hanem népszerű magyarázóinak közvetítése útján vagy csak Marx néhány közismert kijelentésének alapján alkottak maguknak fogalmat a történelmi materializmusról. Ezen az alapon vallják magukat sokan a marxizmus követőinek, sokan pedig ellenfeleinek. Magasztalnak és ócsárolnak, helyeselnek és vitatnak valamit, ami nem maga a marxizmus, nem a történelmi materializmus igazi tisztaságában, hanem annak fokról fokra leegyszerűsített, a materializmus általános kaptafájára húzott vulgáris (= rossz értelemben népszerű), elsekélyesített kiadása. Amikor a népszerű marxizmus hívei azért lelkesednek a történelmi materializmusért, mert itt természettudományi formulákat találnak, elfelejtik, hogy éppen olyan vagy még sokkal több joggal lelkesedhetnének Auguste Comte, Spencer s az egész „organikus szociológia" sokkal természettudományosabban hangzó tanításaiért. Amikor viszont a marxizmus filozófiai-polgári kritikusai a marxizmusban rejlő „merev", „egyoldalú", „anyagias világfelfogásról", a determinista „fatalizmusról", a szellemi és lelki tényezők elhanyagolásáról beszélnek, akkor ezzel valójában nem Marxot, hanem a vulgáris marxizmust, no meg öntudatlanul a saját felfogásukat kritizálják.

Hogyan fogjunk neki az évtizedek hosszú tanító, népszerűsítő munkájával szilárd egységgé rögzített kapcsolatok felbontásába? Lépésről lépésre, fogalomról fogalomra áttérve kellene minden pillanatban megállnunk, hogy a marxizmust a hozzája tapadt, de szelleméhez nem tartozó gondolatoktól megtisztítsuk. Csak egészen vázlatosan sikerülhet ez az első nekimenésre. Lekaparhatjuk a külső mázt, mellyel a marxizmust bekenték, a vakolatot, mellyel alkotóelemeit összeragasztani vélték a jóindulatú tanítványok, akik nem vették észre, hogyan függnek azok önmagukban össze, de ez még csak előkészítése a pozitív kritikának és ez csakis abban állhat, hogy megmutatjuk, milyen az a filozófia, mely a marxizmus szellemének tényleg megfelel.

Nézzük először önmagában a természettudományi világnézetet és aztán vizsgáljuk meg a kérdést: mi köze van a marxizmushoz?

Az ún. természettudományi világnézet az emberi gondolkodás egy történetileg meghatározott, adott történeti körülmények hatása alatt kialakult állapotának felel meg. A természettudományok nagyszerű fejlődése a XIX. században, az energia megmaradása törvényének felfedezése, a leszármazástan kifejtése Darwin műveiben, a technikai találmányok sorozata azt a hitet keltették fel sokakban, hogy a természettudományi megismerés előtt nincsenek határok, s hogy az, ami ilyen óriási eredményeket mutathat fel a természeti világ szűkebb értelemben vett területén, sikerrel kiterjeszthető lesz a tudás és tapasztalás összes más területeire is. Ez a reménység lehetséges volt két más okból is. Az egyik a filozófia válsága a Hegel utáni évtizedekben. A XIX. század első évtizedeinek csodálatos filozófiai erőfeszítéseit a következő nemzedékek nem tudták értékelni. Nem látták, mennyi nagyot, újat, mélyet hozott a klasszikus német filo-

zófia, csak azt látták, hogy mit nem hozott: kézzelfogható, a józan ész számára könnyen elképzelhető, számolható, mérhető, tudományos tényeket és tételeket, amelyek segítségével a polgári társadalom embere eligazodhat a világrejtélyek között, ugyanúgy, mint ahogy a technikai találmányok lehetővé teszik számára az eligazodást a gyakorlati életben.

A második ok éppen a társadalomtudományok, a szellemi tudományok fejletlensége volt, melyek még nem alakították ki saját módszereiket.

A természettudományi gondolkodásnak a felett az ambíciója felett, hogy a tudományok egyetemes módszerévé váljon, filozófiát, társadalomtudományokat egyformán helyettesítsen, a tudomány fejlődése során maga a gyakorlat mondott ítéletet. Amint konkréten, gyakorlatilag és nemcsak szavakkal próbáltuk alkalmazni az ún. természettudományi gondolkodást, módszert a társadalomra, kiderült, hogy más valami a természet s megint más az emberi tudat, az emberi cselekvések, akaratok, alkotások világa. Próbálták az energetika törvényeit alkalmazni a társadalomra (lásd Ostwald szociológiai munkáit), próbálták a darwinizmus alapfogalmai, a létért való küzdelem, a természetes kiválasztás elve alapján magyarázni a történelmet, Spencer a legszebb biológiai fogalmakat vitte be a társadalomtudományba, Méray-Horváth Károly[1] a társadalmi szövettannal, sejtekkel, toxikus folyamatokkal, társadalmi anyagcserével ostromolja a világot — mindig mi derül ki? Az, hogy a természettudományi formulák, szóképek, szellemes vagy még csak nem is szellemes hasonlatok, de nem mondanak semmi újat a társadalmi jelenségek összefüggésére nézve azon felül, amit már előbb is tudtunk. Nem kutatási módszerek, hanem amúgy is ismert összefüggéseknek egy új nyelven való kifejezései.

E kísérletek kudarca természetesen nem a természettudományi módszer kudarcát jelentette, hanem csak a módszer kizárólagos uralmát hirdető felfogás kudarcát. Az egy-módszer elvének, a metodikai (módszertani) monizmusnak a kudarcát, mely mély összefüggésben állott a materialista monizmussal, annak logikai öntudatát képviselte. Ami mármost a materialista monizmust magát illeti, két kérdést kell egymástól szigorúan elválasztani. Az egyik, a tulajdonképpen ránk tartozó kérdés: valóban ez a filozófia felel-e meg a marxista társadalomtudománynak, egyek-e a materialista monizmus és a történelmi materializmus? És a másik kérdés: helyes-e, igaz-e a materialista monizmus tana?

Az első kérdésre nemmel felelhetnénk és a materializmus amellett helyes maradhatna. A másodikra nemmel felelhetnénk és amellett lehetséges volna, hogy a történelmi materializmus csak alkalmazása egy általános filozófiai materializmusnak vagy pozitivizmusnak. Aki tehát az utóbbit meghaladja, egyszersmind elvetni kényszerülne a marxizmust is. (Ezzel indokolja pl. Struve, a hajdani marxista, a történelmi materializmustól való elfordulását.)

Mindkét kérdésre nemmel fogunk felelni. Ami a materialista monizmus általános kritikáját illeti, néhány utalásra kell szorítkoznunk. Ezt a munkát elvégezték a maguk területén a modern ismeretelmélet, a modern logika, a lélektan, elvégezték maguk a legkitűnőbb matematikusok és természettudósok, akik saját tudományuk módszere, értelme felett gondolkodtak, még pedig olyan alaposan, hogy a materializmus a filozófiában és a természettudományban már régen

elintézett kérdés volt, amikor a munkásmozgalomban és a szabadgondolkodó mozgalomban másodvirágzását élte. A modern lélektan elemzései megtanítottak arra, hogy a t u d a t sajátosságait az általunk ismert anyagi világ tulajdonságaiból levezetni nem lehet. Hogy van-e egyáltalán „anyag" vagy sem, ti. tudatunktól független anyagi külvilág, maga is vitatható kérdés. Mindenesetre, amennyiben van, azt is csak onnan tudjuk, hogy tudatunk, eszmélődésünk, érzeteink tárgyát alkotja. Itt szól közbe a modern fizika; legnagyobb képviselői[1] mondják, hogy egy, érzékleteink okát képező anyagnak a felvétele semmi más, mint feltevés, h i p o t é z i s ; tudományos megállapodás, konvenció kérdése s nem mint a XIX. század monistái hitték, kétségen kívül álló tény, hogy atomisztikus szerkezetűnek tartjuk-e azt az anyagot, vagy sem. Végül, és ez a legfontosabb, azoknak a hipotézisképpen felvett, láthatatlan, megfoghatatlan, aether-hullámrezgéseknek, melyekben a mai fizika az anyagot feloldja, sokkal több közük van a régi klasszikus metafizika lényegeihez, ősokaihoz, mint érzékleteinkhez. Gondolatkonstrukciók ezek, a legszédületesebb absztrakció termékei és nem a közvetlen megfigyelés, a tapasztalás adatai, mint azt a pozitivizmus naivan gondolta.[2]

De nem is az anyag, a matéria szerkezetének mai felfogása a fontos a természettudományi világnézet jelentőségére, a pozitivizmus sorsára nézve. Hogy materialisták, vagy energetikusok vagyunk-e, mint Ostwald, egészen egyremegy. Még az sem döntő különbség, hogy ha Ernst Mach tanait fogadjuk el s azt mondjuk „nincsen anyag, csak érzékletek vannak adva" és azután e z e n a z a l a p o n állva hirdetjük a természettudományi gondolkodás kizárólagos jogosultságát. (Így Friedrich Adler, Bogdanov és Magyarországon a Galilei-kör machistái.) A lényeges, közös vonás mindezekben a tanításokban az, hogy számukra természet és mindenség egy és ugyanaz, következésképpen a természettudományi megfigyelés módszerei alkalmazandók minden tudományban.

Amint az egyik oldalon maga a modern fizika, a másik oldalon a modern ismeretelmélet is éles elemzéssel széjjelszedte a megfigyelés, a tapasztalás ártatlan fogalmát, melyet a pozitivizmus az elvont a p r i o r i gondolat-konstrukciókkal, az úgynevezett filozófiai spekulációval mint a természettudomány módszerét szembehelyezte. Az a hit, hogy a természettudomány elfogulatlanul megfigyel, s hogy tisztán a tapasztalaton nyugszik, ami alatt az érzéki tapasztalatokat értették, a legmerészebb a p r i o r i feltevés, semmi köze sincs az igazi tapasztalathoz. A modern matematika és fizika alapfogalmai semmiféle érzékleti tapasztalatból nem származtathatók le, amint ezt Dedekind, Cantor, Russell, Frege és más nagy matematikusok fényesen kimutatták. Másrészt a lélektan legfontosabb felfedezése, hogy az úgynevezett egyszerű „érzéklet" nem egyszerű, hanem összetett, bonyolult folyamat s ahelyett, hogy az érzékletekből le lehetne vezetni a magasabb lelki folyamatokat, az ítéletet, a gondolkodást, a mélyebbre ható elemzés az egyszerű érzékletekben is a tudat öntevékenységéből fakadó,

[1] Pl. Stallo, Mach, Poincaré, Duhem stb.

[2] Lásd e kérdés pompás kifejtését Bertrand Russell: „A filozófia alapproblémái" c. művében. Ford. Fogarasi Béla. Budapest 1919. Természet és Társadalom könyvtár. Új Magyarország kiadása.

az anyagi külvilág érzéklését egyáltalán lehetségessé tevő, a priori elemeket állapít meg. Az absztrakció lelki folyamatáról korunk kiváló logikusa, Husserl, mutatta meg, hogy nem lehet az érzékletekre visszavezetni. Ezzel súlyos csapást mért a pozitivizmus lélektani alátámasztására, a szenzualizmusra, mely az egész lelki életet érzékletekből vezeti le. Még tovább ment Pikler Gyula, aki meggyőzően bizonyítja, hogy egy összehasonlító ítéletben, pl. két érzéklet összehasonlításában nem a két érzéklet van meg először, egymástól függetlenül, amelyeken aztán az összehasonlítás felépül, hanem az összehasonlító funkciót illeti meg az elsőbbség.[3]

Így a modern lélektan éppenúgy szétszedte az érzéki tapasztalás egyszerűnek vélt fogalmát, mint ahogy a modern fizika szétszedte az anyag egyszerűnek vélt fogalmát. A monizmus módszertanilag és tárgyilag egyformán önkényes s ami a fő, terméketlen hipotézisnek bizonyult; a materializmus, mint már mondtuk, végképpen kiszorult a komoly természettudományból, s csak népszerűsítő írásokban tengeti életét. A pozitivizmus pedig — legalábbis abban a formájában, amelyben a természettudományi világnézet terjesztette, kiszorult a filozófiából, kiszorult a tudományokból is. Helyébe az ismeretelméletben, a logikában, a lélektanban mint ellentéte, egy aprioriszticus felfogás került, egy olyan felfogás, mely a tapasztalás mellett attól független, sőt azt lehetővé tevő gondolati elemeket vesz fel. Hogy ez az ellentét egy magasabb fokon nem látszólagos-e, erre a kérdésre, mint annyi más filozófiai problémára is, a marxizmus van hivatva új, eredeti feleletet adni.

De erről itt még nem lehet szó.

A minket tulajdonképpen érintő kérdés ez: ha egyszer összedől a „természettudományi világnézet", a materialisztikus monizmus épülete, nem fogja-e a marxizmust is romjai alá temetni?

Sokan azt hiszik, hogy így áll a dolog. Két okot látunk arra, hogy ez a hit keletkezhetett és megszilárdulhatott. Az egyik az a történelmi helyzet, hogy a történelmi materializmus gondolatvilágának kialakulása, de még inkább elterjedése abba az időbe esett, amikor ez volt az egyetlen átfogó szintétikus világkép, mely a német klasszikus metafizika lehanyatlása után és egy új filozófia megszületése előtt a gondolkodás légüres terét betöltötte, s ha mást nem, de azt a történeti feladatot szolgálta, hogy egyáltalán valamilyen szintézist nyújtson a szaktudomány részletszempontjai között önmagát elvesztő gondolat számára. A történelmi materializmus megformulázásában nem kerülhette el ennek a behatásnak következményeit, ha szellemében mélységesen különbözik is a materialista monizmus szellemétől.

A másik ok szintén történeti természetű. A természettudományi módszer évszázadokon át harcot kellett hogy vívjon szabad érvényesüléséért az egyház minden gondolatszabadságot elnyomó szellemi terrorjával, s e harc egyik legszebb örökségeképpen a szabad gondolat, az uralkodó osztályok érdekeit sértő igazságok kutatása általában a természettudományok nevében folyt. A természettudományi világnézet híveivé váltak ilyképpen mindazok, akik a hivatalos, egyház és állam szentesítette tanokat kritizálni merték. A „haladás" hívei,

[3] Sinnesphysiologische Untersuchungen, 1917.

szabadgondolkodók, szabadkőművesek, szellemi és politikai forradalmárok mind harci fegyvernek használták a természettudományi világnézet jelszavát a reakcióval vívott harcukban. Ebbe a szövetségbe belépett nem annyira maga Marx, mint Engels és az európai munkásmozgalom is, amelynek ideológiájában a névre amúgy is egyező két materializmus menthetetlenül összefolyt. A belga szociáldemokrata vezér, Émile Vandervelde egy helyen ezt írja: „A szocializmus logikai kényszerrel a szabadgondolkodáshoz vezet, valamint a szabadgondolkodás a szocializmushoz."

De véletlen-e az, hogy ez a harci fegyver hasznosnak, sikeresnek bizonyult? Bizonyára nem. Nem véletlen a feudalizmus társadalmi rendjének és a hivatalos egyházi valláserkölcsi világnézetnek kapcsolata aminthogy nem véletlen, hogy a természettudományi gondolkodás harca a teológiai tilalommal szemben a kutatás szabadságáért összeesett a polgárság felszabadulási harcaival, melyeket az a feudális uralommal szemben vívott. S amíg a liberális polgárság és a munkásság közös harcot folytattak a feudális és papi uralommal szemben, addig a munkásság a sajátjának tekintette és tekinthette is a polgári szabadgondolkodás, a természettudományi világnézet tételeit. Hogy ez az ideológiai kapcsolat milyen mély nyomokat hagyott a munkásmozgalom politikai fejlődésében is, más lapra tartozik. Itt most tisztán a marxizmus filozófiai szellemének és a természettudományi világnézetnek szükségszerű vagy nem szükségszerű összefüggéséről kell szólanunk. De a válasz nem állhat sommás tagadásban; maga a marxi filozófia kibontakozása szoríthatja csak ki a vulgáris marxizmust és világnézeti járulékait.

II. FEJEZET

TERMÉSZET ÉS TÁRSADALOM

A társadalom naturalisztikus felfogására a vulgáris marxizmus s a marxizmus vulgáris kritikája egyaránt „A politikai gazdaságtan kritikája" előszavának néhány közhelyszerűvé vált mondását szokta felhozni:

„Életük társadalmi termelésében az emberek akaratuktól nem függő viszonylatokba lépnek, a termelési viszonyokba; ezek a termelési viszonyok az anyagi termelő erők mindenkori fejlettségének felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális alapot, amely a jogi és politikai ráépítményt hordozza, és amelynek a társadalmi tudatnak meghatározott formái felelnek meg. Az anyagi élet termelési viszonyai szabják meg általában a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatokat. Nem az emberi tudat határozza meg a tudatot... A gazdasági alap változását a rengeteg ráépítménynek gyorsabb vagy lassúbb átformálódása követi nyomon. Ilyen átalakulások vizsgálatánál külön kell választani a gazdasági termelés föltételeinek természettudományos pontossággal megállapítható átalakulását azoktól a jogi, politikai, vallásos, művészeti vagy bölcsészeti, egyszóval ideológikus for-

máktól, amelyek révén az emberek ennek az összeütközésnek tudatára jutnak és amelyekben harcukat megvívják..."[4]

Marx e programatikus rövidségű előszóban valóban beszél azokról a dolgokról, amelyekről a vulgáris marxizmus is beszél, de az a kérdés, hogy u g y a n a b b a n a z é r t e l e m b e n - e ? A programatikus rövidség nem engedte meg, hogy részletesen kifejtse felfogását. De amit elmulaszt ez a rövid összefoglalás, azt megkapjuk Marx más műveiből, elsősorban a „K a p i t a l"-ból.

Már az előszó utolsó mondata is beláthatatlan jelentőségű annak számára, aki tud olvasni. „Ezzel a társadalmi alakulattal lezárul az emberi társadalom előtörténete, történelemelőtti kora." Ami megállapítás tehát az előző mondatokban foglaltatik, az mind nem örökérvényű, időtlen igazság, nem az emberiség társadalmára vonatkozik, minden körülmények között és minden időben, hanem pusztán t ö r t é n e l m i é r v é n y ű megállapítás.

De éppen ez a döntő különbség természet és történelem között: a természettörvények időtlen érvényűek, nem egyszer előforduló jelenségekre vonatkoznak, hanem pusztán ezt mondják: ha adott feltételek előállnak (bármikor és bárhol), akkor adott jelenségek mutatkoznak. A k í s é r l e t e z é s értelme éppen ez: ha adott feltételeket e l ő á l l í t u n k (bármikor és bárhol), akkor adott, meghatározott jelenségek mutatkoznak. Galilei kísérleteit ma megismételhetjük, az idő nem változtat rajtuk. A természettörvények azok az „örök, változhatatlan érctörvények", amelyekről egy Spinoza, egy Goethe beszélnek.

De hogyan lehetséges akkor Marx számára, hogy egyidőben természettörvényeket keressen a társadalomban, amelyek a tudatot meghatározzák, változásokat, melyek természettudományi pontossággal meghatározhatók, s ugyanakkor azt mondja, hogy nem örökérvényűek, időtlenek, hanem csak egy adott korszakra nézve érvényesek? Mert érthető a történetírók álláspontja, akik azt mondják: az emberi történelemben nincsenek törvények, csak egyszeri, individuális, sajátos természetű jelenségek. A történettudomány feladata, hogy ezeket leírja, amint megtörténtek; de „történeti törvény": szerintük fából vaskarika.

De Marx alapgondolata sokkal mélyebb volt, mintsemhogy akár a pozitivizmus ismeretelmélete, akár a másik álláspont számára megközelíthető lett volna. Marx éppen abban látja ugyanis az osztályharc korszakának, nevezetesen a kapitalizmusnak t ö r t é n e t i l é n y e g é t, hogy benne a társadalmi viszonyok úgy lépnek fel, m i n t h a természeti viszonyok, a társadalmi életünket, cselekvésünket kitevő viszonylatok törvényei úgy lépnek fel, m i n t h a természettörvények lennének. Ebben az értelemben mondja Marx, hogy a munkatermék á r u v á v á l á s a következtében az e m b e r i m u n k a lényeges vonásai úgy tűnnek fel nekünk, mint a munkatermékek, a dologgá vált munka t á r s a d a l m i - t e r m é s z e t i t u l a j d o n s á g a i (gesellschaftliche Natureigenschaften).[5] Később látni fogjuk, milyen óriási jelentősége van ennek az

[4] Marx és Engels Válogatott művei. Szerk. Szabó Ervin. II. 157/158. l. [MEM 13. köt. 6—7. old.]

[5] Kapital, I. kötet. 38. l. [MEM 23. 75. old.]

ellentétnek: emberi tevékenység és dologgá válás (szórul szóra: eldologiasodás, Verdinglichung) a marxizmus egészére nézve. Marx idézi a fiatal Engels egy zseniális formuláját a konkurrencia törvényéről: „Természettörvény, mely a résztvevők tudattalanságán alapul."[6] A piacról szólva ismételten megvilágítja, milyen értelemben beszélhetünk természettörvényekről, amikor ezt mondja: „A piacot... állandóan ki kell terjeszteni, úgy, hogy összefüggései és az azokat szabályozó feltételek mindinkább egy a termelőtől független természettörvény alakját veszik fel, mindinkább ellenőrizhetetlenebbekké válnak."[7]

Sok más idézetet hozhatnánk még fel annak a bizonyítékául, hogy nem „véletlen" „alkalmi" kijelentésekről, hanem a marxizmus legmélyebb lényegéből fakadó gondolatokról van itten szó. A felületesen gondolkodó és megértő kommentátorok mindig alkalmi, véletlen kijelentést látnak abban, ami nem fér be megszokott gondolati skatulyáikba. De az eddigiek is világosan mutatják: Marx szerint egy az árutermelő, speciálisan a kapitalista társadalomban fellépő fejlődés következménye és nem a társadalom általános sajátossága, hogy a jelenségeket úgy magyarázhatjuk, mintha természettörvények hatása alatt állnának. Ez a helyzet az emberi munkaerőnek, magának az embernek *dologgá válása* által jön létre.

Különbség van tehát természet és társadalom között, mégpedig lényegbeható, alapvető különbség. Miben áll ez? A társadalomtudományi *naturalizmus* is elismer egy bizonyos tárgyi különbséget e két fogalom tartalma között: a társadalom szerinte az emberi közösségek életfolyamatainak gyűjtőneve s jogunkban áll külön kifejezéssel megkülönböztetni e folyamatokat más életfolyamatoktól, csak nem kell elfelejteni, hogy ezek szintén a természet általános fogalma alá tartoznak. A marxizmus szerint ez a különbség egészen más jellegű. A társadalom nem egyszerűen egy része a természetnek, hanem valami új, valami *más* ahhoz képest. Ez az újszerűsége pedig abban áll, hogy *emberek* szerepelnek benne, tudattal bíró, maguknak célokat kitűző emberek, akik bizonyos viszonylatokban, vonatkozásokban állanak egymással. Az emberek, mint a természet alkotó részei, mint élőlények a természet más alkotóelemeivel is vonatkozásban vannak, de az emberek egymás közötti viszonyai *nem ilyen* természetűek. Az emberek alapvető tevékenységének, szükségleteik kielégítésének módja a *termelés*, az egyéni, illetve a társadalmi élet *anyagi* (materiális) vagyis gazdasági (ökonómiai) feltételeinek megteremtése és további biztosítása, újjáteremtése. Eközben az emberek, mint termelők egy sereg viszonyba lépnek a természettel (pl. megmunkálják azt) és egymással (pl. kicserélik termékeiket). E kétfajta viszonylatok összességét nevezi Marx társadalomnak. „Ama viszonylatok egésze, melyek a termelés alanyait a természethez és egymáshoz fűzik, s amelyekben termelnek, éppen ez az egész a társadalom, gazdasági szerkezetében tekintve."[8] Ezek a termelési viszonyok azonban *nem állandó, változhatatlan jellegűek*, mint ahogy változhatatlanok a természeti viszonyok önmagukban — hanem *történeti*

[6] Kapital, I. kötet, 41. l. [MEM 23. köt. 77. old.]
[7] Kapital, III. kötet, 1. rész, 225. l. [MEM 25. köt. 233. old.]
[8] Kapital, III. kötet. 2. rész, 353. l. [MEM 25. köt. 771. old.]

természetűek: „viszonyok, amelyekbe az emberek társadalmi életük folyamatában, társadalmi életük létrehozásában lépnek," amelyek ezért is Marx szerint „sajátosan történeti, múló jelleggel bírnak."[9] Ez a gondolat kezdettől fogva alapja a marxi tanításnak. Már a „Bérmunka és tőke" így úgyszólván szóról szóra ugyanezt a formulázást adja: „A termelési viszonyok a maguk teljességében alkotják azt, amit társadalmi viszonyoknak, társadalomnak neveznek, mégpedig társadalomnak egy bizonyos meghatározott fejlődési fokon, sajátos a többitől megkülönböztető jelleggel."

A társadalom lényegében emberi viszonyok összessége, viszonyoké, amelyek változnak s e változások egésze az, amit történelemnek nevezünk. Ebben látta maga Marx a természeti és társadalmi valóság legalapvetőbb különbségét: itt változatlan viszonyok, ti. változatlanok abban az értelemben, hogy ha semmi sem állandó is a természetben és folytonos mozgást is tapasztalunk benne, de állandók a törvények, melyek szerint e mozgások végbemennek; amott legmélyebb lényegükben történeti természetű, emberi tevékenységek, melyeknek törvényei is állandóan változnak. Ma ezek a törvények ugyanolyan vak szükségszerűséget jelentenek, úgy hatnak az emberre, mint a természettörvények, de ez csak az emberiség „történelemelőtti" korát jellemző állapot. Az igazi történelem az emberiség szabad fejlődésének kora lesz, amikor cselekvéseiket a termeléstől kezdve az emberi közösség legmagasabbrendű formáiig nem vak kényszer, hanem szabad belátásunk fogja szabályozni.

A marxizmus törekvése a társadalmi-történeti valóság megismerése. Ám e törekvés egy sereg filozófiai problémát rejt magában. Mit értett Marx közelebbről társadalmi-történeti valóság alatt? Eddig csak azt láttuk, hogy hogyan különböztette meg a természeti és a társadalmi valóságot. És mit jelent a társadalmi-történeti világban egyáltalán a megismerés? Ugyanazt-e, amit megismerésnek nevezünk, ha a természetre nézve értjük? Ez a marxi filozófia életkérdése. De nehéz az egymást feltételező, keresztező, egymásnak minduntalan elébe vágó problémák között sorrendet tartanunk. Vegyük szemügyre, mit értett Marx társadalmi-történeti valóság alatt, hogy azután módszerének, s a megismerésproblémának filozófiai jelentőségével foglalkozzunk.

III. FEJEZET

A TÁRSADALMI-TÖRTÉNETI VALÓSÁG

Ha az előbbi fejezetben a természet és társadalom különbségéről szólva azt mondtuk, hogy az utóbbinak tárgyát az emberek alkotják, pontatlanul beszéltünk. Az ember tagja a természetnek is, a társadalomnak is. Az élettan, a fiziológia is az emberrel foglalkozik s végzetes hibát követne el, ha az emberrel nem ugyanúgy foglalkozna, mint bármely más élőlénnyel. A fizikai kémia pedig

[9] Kapital, III. kötet, 2. rész, 415. l. [MEM 25. köt. 827. old.]

ugyanúgy vizsgálja az emberi testben végbemenő folyamatokat, mint bármely más fizikai-kémiai jelenségcsoportot. Az „emberrel" foglalkozik, ti. az emberi tudattal a lélektan is, s a lélektan és a marxi társadalomtudomány tárgya mégsem esik össze. (Itt az összetévesztés lehetősége sokkal könnyebb s ezért sokkal gyakoribb is. Később látni fogjuk, mi a tévedés lényege.)

A társadalmi valóság egésze Marx gondolatvilágában a társadalmi vonatkozások, viszonyok egésze. E vonatkozások között a legelemibbek, az alapvetők, a gazdaságiak: azok, amelyek az embereknek szükségleteik kielégítésére irányuló tevékenységeiből fakadnak. Hozzájuk tartoznak az emberi együttélésnek összes vonatkozásai, állam, nemzet, család, törzs — hozzájuk az emberi tudat társadalomban megjelenő formái, azok, amelyeket a korabeli terminológiával élve Marx ideológiának nevezett: a politikai, jogi, tudományos, művészi, vallásos tudatformák. A társadalmi létezés, a társadalmi valóság egy oszthatatlan összességet, egészet alkot: totalitást. A német klasszikus filozófiának ezt a legtisztábban Hegelben öneszméletre ébredt benső vágyakozását, a dolgoknak egy egészben való értelmezését Marx megvalósította a társadalom vizsgálatában. Az ő társadalomfelfogásában mindig erről az egészről van szó; de tudományt nem azzal csinálunk, hogy általános tételeket mondunk ki, mint pl. azt, hogy a társadalmi folyamatok egy oszthatatlan egészet képeznek, hanem azzal, hogy megmutatjuk: milyen ez az egész, milyen elemekre bomlik s hogyan függnek ezek az elemek benne egymással össze.

Miben áll most Marx történelmi materializmusa?

1. Abban, hogy erre az alapkérdésre s az összes belőle fakadó részletkérdésekre történeti feleletet ad: megvilágítani igyekszik a történelemből eddig ismert társadalmakban az egész és a részek viszonyát. Nem egy, a történeti valóságban elő nem forduló ideális társadalomról beszél s nem is esik áldozatul annak a tévedésnek, amibe a legtöbb szociológus, nemzetgazdász, társadalomfilozófus beleesett Marx előtt, hogy a saját korabeli társadalom törvényeit és tulajdonságait minden társadalomra nézve örök érvényűeknek tartotta volna. Az egyik, mint a másik felfogás egyformán történetellenes. Az elsőre példa Fichte társadalomfilozófiája. Ő is egésznek látja a társadalmat, de milyen egésznek? „Társadalomnak nevezem az észlények (vernünftige Wesen) vonatkozását egymásra."[10] Marx átvette a német filozófiának mély szempontját, hogy a társadalom vonatkozások egésze, de nem a valóságban nem szereplő észlények társadalmából akarta levezetni a meglevő társadalmat, hanem, amint szakadatlanul hangsúlyozza, az ismert társadalmak, elsősorban és mindenekfelett pedig a kapitalista társadalom vizsgálatában alkalmazza a totalitás szempontját.

2. Ebben a történeti periódusban, Marx szerint a társadalom egészén belül a materiális tényezőt illeti meg az elsőbbség. De mi ez a materiális, anyagi tényező? A materiális, anyagi termelés az emberi szükségletek kielégítésére irányuló tevékenység. Céltudatos, célirányos akarat az, ami emberi munkát a pók, vagy a méh munkaszerű műveleteitől megkülönbözteti: „A munkafolyamat végén oly eredmény áll elő, mely már kezdetben megvolt a munkás képzetében, tehát megvolt eszmeileg. Nemcsak hogy a természeti adottság for-

[10] Über die Bestimmung des Gelehrten, 17. l. Universal Bibliothek.

maváltozását idézi elő, hanem a természeti adottságban megvalósítja célját is, melynek tudatában van, mely tevékenységének miként jét mint törvény meghatározza és amelynek akaratát alá kell rendelnie."[11] A termelésnek, a munkának ezt a céltudatos természetét Marx nem győzi eléggé hangsúlyozni. A materiális termelés tehát maga nem anyagi folyamat olyan értelemben, mint ahogy a fizikai folyamatokat azoknak nevezzük. Ez is tudatos emberi tevékenység, lényegileg más, mint a fizikai-kémiai vagy biológiai természetfolyamatok s e lényegi különbség a tudat beavatkozásából ered. A történelmi materializmus problémája elvileg túl van azokon a problémákon, amelyeket a milieu-elmélet, a természettudományi determinizmus vet fel, amelyek szerint az emberek cselekvéseit a faj, a klíma, a külső körülmények határozzák meg. „A materialisztikus tanítás, hogy az emberek a körülmények és a nevelés termékei s ennélfogva a megváltozott emberek más körülmények és a megváltozott nevelés termékei, elfelejtik, hogy a körülményeket maguk az emberek változtatják meg és hogy a nevelőt magát is nevelni kell."[12] A marxizmus számára a társadalmi valóság lényegében többé-kevésbé tudatos emberi tevékenységekből eredő emberi viszonyok rendszere. Ezzel végleg elintéződöttnek is tekinthetjük a materializmus körül forgó félreértéseket, azt a Marx-„kritikát", amely a történelmi materializmusnak legfőbb hibáját abban látja, hogy nem veszi tekintetbe a tudat szerepét a társadalom életében.

Sokkal nehezebb lesz egy másik félreértést eloszlatnunk, azt, amely szemben a materializmussal az egyéni tudatot elismeri ugyan önálló valóságnak, de éppen ezen az alapon vonja kétségbe egy külön társadalmi valóság fennállását. A történelemben e felfogás szerint tényleg emberek szerepelnek, emberek, vagyis egyének, akiknek tudata is egyéni tudat. Nem is lehet más. Csak az egyéni egyes ember érzékel, gondolkodik, érez, akar. Ezt a lelki világát a társadalom, vagyis a többi egyén összessége befolyásolhatja, de meg nem szüntetheti. A történelmi-társadalmi valóságban eszerint egyének cselekvései szerepelnek, amelyeket a lélektani elemzés, a társadalmi lélektan segítségével ismerünk meg. A társadalomnak ez a pszihologisztikus felfogása feleslegesnek, puszta szóképnek tartja egy az egyéni lelki életen túlmenő társadalmi valóság fogalmát, sőt ártalmas „metafizikai" spekulációnak egy ilyennek a felvételét, ha azt komolyan gondoljuk és nemcsak szóképnek használjuk.

Mit jelent az, ha ezzel szemben Marx azt mondja, hogy a társadalmi-gazdasági folyamatban nem önálló független egyének a cselekvés alanyai, hanem osztályok? Mit jelent az, ha Marx szerint a termelő egyén önállótlan, csak egy átfogó egészben lép fel? Társadalmi lét, társadalmi tudat, társadalmasított emberiség — milyen értelemben beszélhetünk itt valóságról a valóságos egyéneken kívül?

Hogy megérthessük a valóság szerepét a marxizmusban, meg kell néznünk: mit is ért a naiv eszmélődés általában és mit a filozófia valóság alatt?

Míg a naiv gondolkodás számára a valóság nem zár magába különösebb

[11] Kapital, I. kötet, 140. l. [MEM 23. köt. 169. old.]

[12] Marx Feuerbachról. L. Engels, Ludwig Feuerbach. Európa könyvtár 3. szám. 70. lap. [Tézisek Feuerbachról. MEM 3. köt.]

problémát, mert hiszen neki valóság minden, ami adva van, ezzel szemben mindenütt, ahol az emberi szellem fejlődése során eljutott a filozófiához, felmerült a kérdés: mi az igazi valóság? Az indus és a görög filozófiában egyaránt látjuk: a filozofáló tudat számára a valóságnak nevezett mindenség egy része, nagy része vagy egésze csak álvalóság, látszat. Az egyik szerint mindennemű mozgás és változás csak hamis látszat, az igazi lét ellenben állandó és változatlan, a másik felfogás szerint a változás mindennek igazi ősoka és lényege. A valósággal szembenálló látszat tehát nem-valóság, nem-lét. De hogyan beszélhetünk nem-létről? Hogy egyáltalán beszélhessünk róla, valamilyen módon mégis léteznie kell. Parmenidestől Platóig a való lét és nem-lét ellentmondásai között vergődött a görög gondolkodás, de nem tudott kínzó kételyeire választ adni. Nem is adhatott, mert a valóság és nem-valóság szembeállítása csak feloldhatatlan paradoxonokhoz vezethetett. Mert lényegében mindig valóságot állítottak valósággal szembe, aminthogy ezek a szembeállítások ismétlődtek meg minden későbbi metafizikában, Leibniz, Fichte, Schelling, Schopenhauer rendszereiben s modern kísérletekben is. A valóság totalitásának, egészének egyes részeit, egyes elemeit helyezték egymással szembe. Ám az egyetlen „igazi" valóság: a valóságok teljessége, egésze, a totalitás. De mert ez soha sincs adva, mindig hajlunk arra, hogy egy részt kiragadva azt önálló valóságnak, vagy éppen a valóságnak tekintsük. S ezt mindig valamely szempont, valamiféle kritériumok, ismérvek alapján tesszük, amelyekről azonban nem tudunk. A mindennapi életben szereplő naiv valóságfogalom például nem áll meg a természettudományok valóságfogalmával szemben. De mindakettő megegyezik abban — amint ezt a legmeggyőzőbben Bergson mutatta ki — hogy valóságfogalmuk az ember cselekvési szükségleteinek megfelelőleg formálódott. A hiba csak ott volt, hogy Bergson és a cselekvésfilozófiának többi mai hívei nagyon is általános értelemben használják a cselekvés kifejezést. Ha azt mondjuk, hogy a mindennapi élet cselekvésszükségletei irányítják a külső valóságról alkotott fogalmunkat, hozzá kell tenni, hogy itt cselekvés alatt az önfenntartás elemi, biológiai tényeit, nem pedig a cselekvésnek a társadalmi, szellemi értelmét is magában foglaló jelentéséről van szó.

Általánosítva azt mondhatjuk, hogy a cselekvés sohasem a valóság totalitására, hanem mindig csak részleges valóságrendszerekre vonatkozik. De a tudományok és a filozófia elfelejtenek ráeszmélni, milyen ismérvek alapján foglaltak össze egy sereg jelenséget valóságrendszerré, külön önállósított valóságszférává.

A marxizmus szintén egy ilyen új valóságrendszert határoz meg, a társadalmi valóságot, s ennek alkotó elemei, a társadalmi osztályok, mint a termelés és az ebből és ezzel együtt kifejlődő tudatfolyamatoknak alanyai, ugyanolyan értelemben, ugyanolyan joggal nevezhetők új valóságnak, önálló valóságnak a pszichológia és a biológia alanyához, az egyéni tudathoz, illetve az emberi szervezethez képest, mint amilyen joggal e kettőt más valóságoktól és egymástól megkülönböztettük s önálló rendszerezés tárgyává tettük. A társadalmi valóságról lehet azt mondani, hogy csak módszertani tételezés eredménye, csak absztrakció. De ilyen értelemben minden részletvalóság absztrakció, a valóság

teljességéből lett bizonyos cselekvési szükségletek és gondolati szükségletek alapján elvonatkoztatva.[13]

De ezzel csak azt mutattuk meg, mi a közös a társadalmi valóságban és más valóságrendszerekben. Ám a marxizmus filozófiai fontossága éppen azon fordul meg, ami az általa felfedezett valóságban újszerű, specifikus. És ez a valóság, megismerés és cselekvés viszonya a társadalomban. Hogy mi a társadalom, azt csak akkor tudjuk meg, hogyha tudjuk, hogyan ismerjük meg, hogyan viszonyulunk hozzá.

IV. FEJEZET

VALÓSÁG ÉS MEGISMERÉS

A társadalomban, nevezetesen a Marx vizsgálatainak központjában álló gazdasági, materiális termelésben szereplő valóság: az emberek, de nem mint elszigetelt egyének, hanem mint osztályok. A gazdaságtudományban nem dolgokról, hanem emberi viszonyokról van szó. Engels félreérthetetlen élességgel formulázza: „A gazdaságtan nem dolgokról, hanem emberek közötti, végső eredményben osztályok közötti viszonyokról szól; ezek a viszonyok azonban mindig dolgokhoz vannak kötve és mint dolgok jelennek meg."[14]

De mit értünk osztály alatt a társadalmi-gazdasági világban? A tudomány pótolhatatlan kárára a „Kapital" éppen ott marad félbe, ahol felvetődik a kérdés: mi tesz egy osztályt osztállyá? Így Marx rendszeresen kidolgozott, részletes osztályelméletét nem ismerjük s azt csak műveiben található alkalmazásaiból szerkeszthetjük meg. Itt csak két idézetre szorítkozunk, amelyek azonban világosan beszélnek: „Amennyiben millió és millió család — írja Marx III. Napoleon államcsínyje c. művében — olyan gazdasági életföltételek között él, amelyek életmódjukat, érdekeiket és műveltségüket más osztályokétól elválasztják és azokkal szemben őket ellenségként állítják szembe, osztályt alkotnak. Amennyiben csak helyi összefüggés áll fenn a parcellatulajdonos parasztok között s érdekeik közössége nem hoz közösséget, természetes kapcsolatot és politikai szervezetet köztük létre, annyiban nem alkotnak osztályt." És „A filozófia nyomorúsága" még sokkal élesebben: „A gazdasági viszonyok alakították át a lakosság tömegét munkásokká. A tőke uralma e tömeg számára közös helyzetet, közös érdekeket teremtett. Ily módon ez a tömeg már osztály a tőkével szemben, de még nem az önmaga

[13] Akik a valóságproblémába mélyebben behatolni akarnának, azoknak Zalai Béla tanulmányát ajánljuk: a realitás-fogalom típusairól. (Athenaeum, 1915. évfolyam.) Zalai nem ismerte a valóság történeti totalitásának szempontját s így egész következetesen az egységes valóságfogalom felbontásán, több egymással egyenjogú valóságrendszerezés elismerésén végezte. Vö. Fogarasi, Zalai Béla, 1916.

[14] Zur Kritik der politischen Ökonomie. Das Volk, 1859. [MEM 13. köt. 467. old.]

számára. A harcban... találja a tömeg együtt magát, önmaga mint osztály konstituálja magát."[15]

E kitételekből egyelőre csak a legfontosabb szempontot ragadhatjuk meg. Az osztály valóságának teljességéhez nemcsak az tartozik hozzá, hogy a tagjait alkotó emberek közös gazdasági érdekekkel bírjanak. Ebben az esetben az osztály még nem valóság *önmaga számára*. Csak akkor válik azzá, ha az emberek osztályhelyzetüknek tudatára ébrednek. Az osztály teljes valóságát az *osztály öntudatban* éri el. Az osztálytudat (klassenbewustsein) mély fogalmának megértésén fordul meg a marxizmus sorsa. Amíg tisztán gazdasági értelemben vesszük az osztályt, mint a közös gazdasági érdekekkel bírók csoportját, tekintet nélkül a tudatra, a gazdaságtudományon belül maradunk, addig az osztály tisztán objektív — gazdasági fogalomnak látszhat. De a politikában a proletariátus már mint öneszméletére ébredő osztály lép be: a gazdasági törvényszerűségeknek azt a tudattalan, vak kényszerjellegét, amely a természettörvények jellegét kölcsönzi nekik, áttöri az osztálytudat magasabbrendű törvényszerűsége, hogy magasabb egységben egyesüljön vele.

De hogyan függ mindez össze a valóság és a megismerés problémájával?

A megismerés problémája a klasszikus filozófiában éppenúgy, mint a modern ismeretelméletben a megismerés alanyának és tárgyának, a szubjektumnak és az objektumnak vagy a megismerőnek és a megismertnek viszonya. Ha ismerésről beszélünk, azt értjük alatta, hogy egy szubjektum, az én, a tudat megismer egy objektumot. Ám a filozófia, amint szigorúan felállította e fogalmakat s felvetette a kérdést: hogyan ismerhet meg egy szubjektum valami mást, miben is áll a megismerés valósága, hűsége, igazsága, feloldhatatlan ellentmondások közepette találta magát. Vegyük a legismertebbet: az egyéni tudat megismeri a külvilágot. De hogyan állapítható meg, hogy megismerése (érzékletei s ezen alapuló ítéletei) híven fedik-e a külvilágot? Hiszen valamilyen módon birtokában kellene lennünk a külvilágnak, hogy a megismerés által nyújtott képet összehasonlítsuk vele, hűségét vagy nem hű voltát megállapíthassuk! Akár az objektum határozza meg a szubjektumot, amely esetben a tökéletes megismerés képzete a tükörképpel érzékíthető meg, akár a szubjektum az objektumot, ami az objektív valóság fogalmának teljes feloldásához vezet, mind a két esetben paradox tételek zsákutcájába jutunk. Filozófia és józan ész közösen érezték: a megismerés csak akkor lehet hű, igaz megismerés, ha szubjektum és objektum között nincs különbség. A szubjektumnak, a megismerő alanynak teljesen be kell hatolnia a tárgyba, hogy azt megismerhesse s viszont maradék nélkül fel kell azt olvasztania magában, birtokában kell tartania, hogy ne szalajtsa el semmi vonását. De mikor lehetséges ez? Nyilvánvalólag csak egy esetben: ha ti. a szubjektum és az objektum, a megismerő és a megismert egymással *azonosak*. A megismerés igazi eszméje a szubjektum és objektum azonossága. De hol található fel ez az azonosság? Amíg az én a külvilágot, a tudat az anyagot akarja megismerni, addig az alany és a tárgy idegenül állnak egymással szemben. Szubjektum és objektum csak egy esetben lehetnek azonosak: ha mind a kettő: tudat, ha a tudat megismerésének tárgya is a tudat, ha

[15] Das Elend der Philosophie, 162. l. [MEM 4. köt. 172. old.]

a tudat önmagára eszméléséről van szó. Megismerés és valóság, alany és tárgy, tudat és tudattalan többé nem idegenül, feloldhatatlan ellentétként állanak egymással szemben, hanem mint egy és ugyanazon valóság két fázisa.

A szubjektum-objektum viszonynak ez az értelmezése elvileg a Kant utáni német filozófiának legérettebb, legmélyebb gondolata. De Fichte és Schelling rendszereiben a szubjektumnak és az objektumnak ez az egyesülése kielégítetlen vágyakozás maradt. Mert az Én és a Nem-Én egysége Fichténél, a szellem és a természet azonossága Schellingnél csak programm s ha megragadjuk, ha szavuknál fogjuk, ha felelősségre vonjuk a filozófust: mit értesz alatta, hogyan képzeled, hogy látod — ködbe borulnak az imént még oly világosnak tetsző fogalmak kontúrjai; a szubjektum és az objektum egyesülnek — de nem az a tárgy és az az alany, amelyből kiindultunk, hanem két, az ismert valóság és a tudaton egyaránt túl levő fogalom egyesülnek új fogalommá.

A történelmi világba Hegel vezeti be az öneszméletére ébredő tudat fogalmát. Ez az öneszméletre ébredés a történelmi fejlődés lényege. A szellem tudattalan állapotából tudatára ébredve jut el önmagához s a világtörténelem egyes korszakai a tudat tudatossá válásának különböző szakaszai. Szerkezetében a marxizmus ezen a ponton teljesen megegyezik a hegeli történetelmélet ismerettanával. De a különbség az, hogy ami Hegelnél csak egy átfogó világmetafizikán belül nyeri igazi értelmét s történeti alkalmazásaiban gyakran éppen olyan önkényes, mint amilyen elvont maradt, a marxizmus tárgykörén belül szerényebbek, de ugyanakkor gazdagabb, konkrét tartalommal teltebb formát ölt.

Amíg a proletariátus nem eszmél rá gazdasági helyzetére, amíg csak a kapitalizmussal szemben, tehát csak a megfigyelő számára osztály, addig öntudatlan marad. Tudatára ébredése abban áll, hogy önmagát teszi megismerése tárgyává s önmagát megismerve megismeri a társadalom osztálytagozódását, alkotó elemeinek összefüggését — a társadalmi gazdasági világot.

De mit jelent a m e g i s m e r é s a proletariátus számára?

Úgy ismeri-e meg a proletariátus önmagát, mint ahogy a természettudós megfigyelésének tárgyát, érzékleteket gyűjt, azokat egymással összehasonlítja, rendezi fogalmi szempontok szerint, vagy axiómák alapján konstruálja meg ezt a tárgyat, mint a matematikus a többdimenziójú teret, hogy aztán axiómáinak tulajdonságait vizsgálja?

Ezen a ponton válnak el egymástól igazán az eddigi ismeretelmélet és a marxizmus tana egymástól. Ha abban az értelemben, hogy Marx kritikai meggondolások tárgyává tette volna az ismerettani alapfogalmakat — bár Feurbachról írott aforizmái[16] világosan utalnak arra, hogy t u d a t á b a n volt tanításai felforgató filozófiai jelentőségének. Az a fontos, hogy a marxizmusból objektíve mi következik. Nem Marx írásban részletesen kifejtett nézeteit akarjuk ismertetni — hiszen akkor elég volna idézni vagy lefordítani idevágó munkáit — hanem a marxizmus filozófiai jelentőségét, filozófiai horderejét akarjuk megérteni.

Miben áll hát a döntő különbség?

[16] L. Európa-könyvtár 3. sz. 69. l. [Tézisek Feuerbachról. MEM 3. köt.]

V. FEJEZET

MEGISMERÉS ÉS CSELEKVÉS

A régi filozófia számára és a ma uralkodó ismerettan számára megismerés és cselekvés egyaránt éles ellentétet jelentenek. A különbséget így jellemezhetjük: a megismerés a tárgyat meg akarja ismerni, *úgy ahogyan az van*. Ha pl. a külvilágot meg akarom ismerni, akár mint naiv megfigyelő, akár mint a legfinomabb fizikai mérő- és vizsgálóeszközökkel ellátott természettudós, eszembe se jut, hogy ez által a megismerés által azt megváltoztatnám. De még ha a saját lelki életem megfigyeléséről, a pszichológiai elemzésről van is szó, akkor sem az a célom, hogy a megismerés által megváltoztassam azt: hiszen akkor nem volna tudatom objektív megfigyelés, megismerés tárgyává tehető. (Éppen ez az, ami a belsőleg megfigyelő, introspekciós lélektan lehetőségét olyan problematikussá teszi.)

Valaki most a következő ellenvetést tehetné: mire való a természettudomány, ha nem arra, hogy megváltoztassuk vele a világot, úrrá váljunk a természet felett? Technikai, orvostudományi, kémiai stb. alkalmazásaiban a megismerés révén itt is cselekvőleg beavatkozunk a jelenségek lefolyásába. De még a lelki élet esetében is: a pszichiáter megfigyeli a lelki életet, hogy aztán cselekvőleg beavatkozzon annak irányításába. A felelet a következő: való, hogy a tudomány által elismert megismeréseket, *ha egyszer megvannak*, cselekvésekre használjuk fel. De megismerés és cselekvés itt is élesen különböznek: mert *addig*, amíg megismerünk és azáltal, hogy megismerünk, nem változtatjuk meg s nem is akarjuk megváltoztatni az ismeret tárgyát. Csak a kész megismerés eredményeit használjuk fel reákövetkező cselekvésekben!

S e tekintetben nem határoz, hogy a megismerést öncélnak tartjuk-e, mint a görög filozófia s nyomában a német egyetemi bölcsészet vagy pedig kevésbé előkelő amerikai gyakorlatiassággal cselekvésünk eszközének, mint a pragmatisták és korunk sok éleseszű természettudósa. A pragmatisták, vagy Mach közelebbi viszonyba hozzák a cselekvést és a megismerést egymással, mint a klasszikus ismeretelmélet, de e viszony szerkezetét ugyanúgy értelmezik.

Ez a dualizmus, a cselekvés és megismerés, elmélet és gyakorlat, *teória és praxis* dualizmusa volt az, amit Marx éppen olyan tarthatatlannak érzett a társadalmi-történeti világ területén belül, mint a szubjektum és objektum kettősségét. A vélt feloldhatatlan ellentéttel szemben már Feuerbach-aforizmáiban egy új cselekvő filozófia követelését állítja fel, mely sokkal inkább megérdemli ezt a nevet, mint a pragmatisták mai lapos józanságú „cselekvésfilozófiája". Amikor Marx a teória és a praxis kettősségét a filozófiából ki akarja küszöbölni — „a filozófusok csak különbözőképpen értelmezték a világot, ám a feladat abban áll, hogy megváltoztassuk azt" — akkor a filozófiát mint tiszta elméletet nem megsemmisíteni, hanem a társadalmi cselekvéssel egységbe akarja hozni. A fiatal Marx világfelfogásának életidege ez a gondolat: „A felszabadulás feje a filozófia, szíve a proletariátus. A filozófia nem valósít-

ható meg anélkül, hogy a proletariatust meg nem szüntetné, a proletariatus nem szüntetheti meg önmagát a filozófia megvalósítása nélkül."[17]

Az elvont elmélet nem állítható szembe a gyakorlati-társadalmi cselekvéssel, mert: „az elmélet is erőszakká válik, mihelyt megragadja a tömegeket". Ez a tudat tevékeny, gyakorlati szerepe a társadalomban.

Ez általános világnézeti tételek ismeretelméleti nyelven így fogalmazhatók meg: a társadalmi valóság megismerése a társadalmi valóságot meg is változtatja. Ez a megismerés tehát cselekvés: mert itt a cselekvés a megismerés. Elértünk az osztálytudat problémájához. A proletariátus öneszméletre ébredése nem szemléleti, elméleti folyamat; osztályharcaiban szervezi magát osztállyá; minden ízében aktív, cselekvő, tudat, melynek számára az elmélet is osztályharc, mely tudatra ébredését csak nehéz, szenvedésteljes harcok árán érheti el, mert a vele szemben álló osztályok nemcsak gazdasági érdekeivel állnak ellentétesen szemben, hanem a tudatosítás folyamatát magát is meg akarják akasztani.

A régi filozófiában teória és praxis között áthidalhatatlan űr tátong. A marxi filozófiában a kettő egymásra utal, egymás felé közeledik, hogy végül is teljes egységben olvadjon össze. A proletariátus, ha megismeri önmagát, érdekeit, helyzetét, történeti hivatását, ezzel meg is változtatja önmagát: forradalmasítja önmagát. A forradalom feltétele a tudat forradalmasítása.

A filozófiának, valamint általában a teóriának ez a marxi felfogása mélységesen különbözik a Hegelétől. Hegel a konzervatív filozófiai világfelfogásnak felülmúlhatatlan jellemzését adta jogbölcseletében: „Ha a filozófia szürkét szürkére rak, akkor egy életforma elöregedett s szürkét szürkére rakva nem tehetjük újra fiatallá, csak megismerhetjük azt; Minerva baglya csak az esti szürkület beálltakor kezdi röptét."

A filozófia, mely itt általában az elméleti tudat képviselőjeként szerepel, nem változtathat a dolgokon, csak tudomásul veheti azokat. Csak *értelmezhet*. Itt tartanak a jelenkori filozófia vezető tudósai, a kultúrfilozófusok is, akik szerint a filozófia feladata a kultúra megértése és nem irányítása. De a hegeli lemondás élményét korunk filozófusaiban a feladat megtisztelő volta felett érzett büszkeség élménye váltotta fel.

De a cselekvésnek és az elméletnek ez a nagyszerű egysége, mely a marxi történet- és társadalomfilozófia elméletét egységbe hozza a marxista politikával, mely az osztályharc elméletét beleviszi az osztályharc gyakorlatába, nem készen adott egység, hanem maga is történeti folyamat. Ma még nagyon távol vagyunk attól, hogy ez az egység megvalósult volna, éppenúgy, mint ahogy távol vagyunk a szubjektumnak és az objektumnak azonossá válásától is. A proletariátus a maga teljességében még nem ébredt osztályöntudatára s ennek az osztályöntudatnak elméleti formája, a marxizmus még csak nagyon kevéssé valósult meg a proletariátus gyakorlati cselekvésében, osztályharcában.

Mi következik ebből filozófiailag? Az, hogy a marxizmus tudatelmélete csak eszme, csak „absztrakció" és nem valóság, amint ezt egy olyan kitűnő író is írja,

[17] Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. (Aus dem liter. Nachlaß von Marx, Engels und Lassalle. I. 398.) [MEM 1. köt. 391. old.]

mint a francia szindikalisták teoretikusa, Sorel? Nem. Absztrakciókhoz, elvonatkoztatott fogalmakhoz jutunk, ha a valóság totalitásának részeit önmagukban, összefüggéseiktől függetlenül tekintjük; ám a marxista módszer lényege éppen ennek az ellentéte. De ehelyett következik e tényállásból a társadalmi valóságnak egyik döntő jellemvonása: t ö r t é n e t i természete. Az osztályok nem kész valamik, nem d o l g o k, hanem történetileg alakuló, fejlődő viszonylatok. Az osztályok lesznek; nem véletlen, hogy a történelemben fordulnak elő, nem voltak mindig s nem lesznek mindig. Hiszen Marx osztályelméletének lényege, hogy a proletariátus győzelme az osztályok megszűnéséhez fog vezetni. Az osztályöntudat átalakul az emberiség öntudatává. S ennek kezdettől fogva benn kell lennie a proletariátus osztályöntudatában is.

A valóság és a történet e szorossá szervezett egységével lezárulnak a társadalmi valóság legáltalánosabb tulajdonságai. S ha egymás mellé sorakoztatjuk a szempontokat, melyek a marxi elemzés során kialakultak, azt találjuk, hogy valamennyiben egy és ugyanazon általános módszertani alapelv nyilvánul meg. A marxizmus nem a részekből rakja össze a társadalmi valóság egészét, hanem az egész szempontjából indul mindig ki s ahhoz tér mindig vissza.

De nem valami határozatlan totalitásból, mely olyan általános, hogy nem tudjuk, mit csináljunk vele, nem a világszellem absztrakt totalitásából, hanem a társadalom eleven egészéből s azt is azon a ponton ragadja meg, ahol az a legkézzelfoghatóbb, az emberi termelésből eredő viszonylatokban. K o n k r é t egész a társadalom s mint ilyent, csak úgy ragadhatjuk meg, ha egy olyan gondolkodásmóddal közelítjük meg, mely lényegesen eltér a természettudományokban használatos absztrakcióktól, a konkrét, egyes, sokféle érzékletekből elvont általános fogalmak képzésmódjától. S e konkrét egészben a részek maguk is egészek: nem elszigetelt gazdálkodó egyének, melyek a gazdasági életben nem fordulnak elő, nem csak absztrakciók, hanem osztályok, a termelés igazi szubjektumai. A társadalmi valóság világán belül a marxizmus megszünteti azt az absztrakciót is, amely a valóság teljességét egy a megismeréstől elvont objektív valóságra és egy a valóságtól elvont szubjektív megismerésre bontja fel: helyébe a megismerő és a megismert azonosságának igazi egészét teszi s ugyanakkor megszüntet egy másik kettősséget is, mely darabokra törte egész eddigi emberi magatartásunkat: az elmélet és a gyakorlat dualizmusát. Így egyre jobban és jobban áthatja valamennyi szempontunkat a totalitás keresése. De nem valami időtlen gondolati összefüggésről, valami matematikai szerkezetű egészről van itten szó, hanem a történelmi valóságról, amelyben minden l e s z, annak mozgalmas sokféleségéről; a metafizikusok az egységet végsőkig elvont általános eszmékben keresték, mint amilyenek a szubstancia, a forma és a matéria, vagy a természet, vagy az Én és Nem-Én, vagy a Világszellem, az Abszolútum. Ezekben a végső absztrakciókban elvesztek az egyes, a különféle, a valóság sokféleségét kitevő konkrét elemek. Általánosak voltak, de olyan általánosak, hogy semmi konkrétet sem tudtunk mondani róluk. Ezzel szemben Marx beteljesíteni akarja Hegelnek azt a követelését, hogy az általánosban egyszersmind a k o n k r é t e t ragadjuk meg. Az egész, a termelés egésze, ezen túlmenőleg a társadalom egésze: ez az igazi konkrét általános, az alkotóelemek sokféleségének egysége.

Ezeknek az alapvető nézőpontoknak összefüggése és egysége, ezeknek az alkalmazása a kutatásban a sokat emlegetett dialektikai módszer lényege. Nem kísérlem meg, hogy a dialektika gondolatának csak a maga szövevényes teljességében megragadható filozófiai jelentőségét néhány lapon kifejtsem: ezzel csak sokasítanánk a rossz értelemben vett népszerűsítések sorozatát, amelyekben a gondolat eredeti sajátos tartalma elvész, mert a népszerűsítés feladatát abban látják, hogy az olvasó számára ismeretlen gondolatot olyan elemekre bontsák fel, amelyeket az mind ismer. Engels megkísérelte az Anti-Dühringben, hogy a dialektikát néhány a természeti világból vett elemi példán át mint köznapi jelenségek formuláját értelmezze, de ő sem tudta elkerülni a népszerűsítés ilyen fajtájának veszedelmeit.

Szerencsére nincs is szükség arra, hogy Marx gondolatát elsekélyesítsük és mégis különösebb logikai tanulmány nélkül is megragadhatjuk gondolatának lényegét. Mert Marx számára a dialektika nem logikai és metafizikai probléma volt, ő a társadalmi-történeti világnak s speciálisan annak is egy korszakának, a kapitalizmusnak vizsgálatával foglalkozott. Ezekben a kutatásaiban alkalmazta a dialektika módszerét: a konkrétság követelményének azzal is megfelelt, hogy nem a dialektikát, vagy a világ dialektikáját általában, hanem a társadalmi-gazdasági világ dialektikáját kereste. S ahogyan a módszert itt alkalmazta, ahogyan egy konkrét történeti korszaknak, a kapitalista társadalomnak elemzésébe belevitte azt a felfogást az egész és a rész, a konkrét és az absztrakt, a szubjektum és objektum viszonyáról, amelyet eddig ismertettünk, ebben a gyakorlati tudományos alkalmazásban fejtette ki Marx a dialektika értelmét. Ezért is a marxi dialektika megértésének az az egyetlen helyes módja, ha belemegyünk Marx vezetésével a kapitalista társadalom vizsgálásába s magunkévá tesszük a „Kapital" módszerét.

Mert Marx alkotásának igazi filozófiai jelentősége magában gazdaságtani és történeti alkotásában, ennek a logikára, az ismeretelméletre, a metafizikára, etikára és a történetfilozófiára kiterjedő következményeiben rejlik s nem abban, amit Marx a filozófiáról, az ismerettanról, etikáról stb. aforisztikus rövidségű megjegyzésekben megrögzített. Marx filozófiai főműve az a műve, amely a legteljesebben adja ökonómiai gondolkodásmódját: a „Kapital". S valóban a „Kapital" három kötete olyan kincsestára a filozófiai problémafelvetéseknek és problémamegoldásoknak, hogy csak a legnagyobb filozófiai rendszerek gondolatgazdagságával hasonlítható össze.

Marx egy kéziratban hátramaradt munkájában, melyet kiadója, Kautsky „Bevezetés a politikai gazdaságtan kritikájába" címen adott ki, a gazdasági élet alapfogalmain világítja meg, mit ért absztrakt és konkrét, totalitás, történeti és történetellenes gondolkodásmód alatt.[18] Egy ország lakossága a köznapi gondolkodás (és az azt követő vulgáris gazdaságtan) számára valami nagyon konkrét, kézzelfogható dolog. „Ám valójában a lakosság csak absztrakció,

[18] Ez a tanulmány, mely kulcsát adja a marxizmus módszertani megértésének, a Politikai Gazdaságtan Bírálatának magyar nyelvű fordításában nem jelent meg. (Marx és Engels válogatott művei I—II. Szerk. Szabó Ervin.) Az Európa-könyvtár külön füzetben fogja közzétenni.[2]

ha pl. elhagyom az osztályokat, melyekből az áll. Az osztályok maguk — üres szó, ha nem ismerem az azt kitevő elemeket, mint amilyenek pl. a bérmunka, tőke stb. Ezek feltételezik a cserét, munkamegosztást, árakat és így tovább. A tőke pl. semmi sem bérmunka, érték, pénz, ár stb. nélkül." A társadalom egésze (pl. lakosság, nemzet) a konkrétum. De: „a konkrétum konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleség egysége". A marxi társadalomtan útja tehát abban áll, hogy az általános, absztrakt elemek elemzéséből (egyszerű munkafolyamat, egyszerű értékviszonylatok, az egyes bérmunkás és egyes tőkés legegyszerűbb viszonya) kiindulva jut el a tőkés társadalom valóságos, sokszorosan összetett, áttekinthetetlenségig bonyolult viszonylataihoz, amelyekben a kapitalista osztály egésze áll a munkásosztály egészével szemben.

Az egész kutatás során így az a látszat áll elő, hogy Marx gondolkodása nem a valóságot követi, hanem, amint kritikusai mondják, többé-kevésbé jogos absztrakciókat képez s azokhoz méri, azokkal konstruálja meg a történeti valóságot. S valóban, annak, aki a társadalom gazdasági folyamatának megjelenésformáját veszi a tulajdonképpeni valóságnak, aki azt hiszi, hogy a valóság az, amit érzékeink és a közvetlen tapasztalat elénk tárnak, a marxizmus ismeretelméleti szempontból örökre f i k c i ó marad. Marx módszerében nem a „tapasztalati megfigyelés" korlátolt álláspontján állott. Nem volt pozitivista, empirista. Amint a polgári gazdaságtant mindig azért kritizálta, mert nem hatol a felszínes jelenségek mögé, saját alkotásában sem azonosította a társadalmi-történeti világ igazi valóságát azzal a látszattal, amelyet a kapitalista társadalom elénk tár; a legnagyobb mértékben absztrakciókkal dolgozott, amint ez minden igazi tudomány elkerülhetetlen módszere, de azért, hogy ezek segítségével elemeire bonthassa fel a társadalom egészét. S bizonyos értelemben az egész „Kapital" maga is absztrakció: amint Marx maga hangsúlyozza, a „Kapital" vizsgálatai során felteszi, hogy az egész társadalom tőkésekből és bérmunkásokból áll, holott a társadalmi valóság ma előttünk álló egészében nem ezt mutatja. De hogy a kapitalizmus törvényeit megragadhassa, szükséges volt úgy tekintenie, m i n t h a tőkésekből és bérmunkásokból állana. Ugyanaz az eljárás ez, mint amelyet a természettudomány állandóan követ. Galilei óta a természettudomány letért a „közvetlen megfigyelés" álláspontjáról, összes nagy felfedezései azon alapulnak, hogy gondolatban vagy tényleg kísérletezik, a jelenségeket úgynevezett „tiszta feltételek" között vizsgálja. Ilyen gondolati kísérleteket végez Marx is a „Kapital"-ban.[19] S az elméleti és gyakorlati félreértések végtelen sorozata, melyek a marxizmushoz kapcsolódtak, éppen ennek az összefüggésnek fel nem ismeréséből fakadtak.

A vulgáris gazdaságtan tudósai állandóan a „józan," „elfogulatlan" megfigyelés nevében hirdetik, hogy a tapasztalat nem igazolja Marx tanításait. Rég ismert, mondhatni, örök típusa az emberi gondolkodásnak:

[19] Fényes példája a legmesszebbre vitt gondolati kísérletezésnek „A tőke túlbősége a népesség túlbősége mellett" c. fejezet (Kapital, III. kötet, 1. rész. 232—242. old.) [MEM 25. köt. 238—247. old.], amelynek egész kérdésfeltevése: mi történne ilyen és ilyen feltételek mellett — oly feltételek mellett, amelyek a tapasztalati valóságban nem forognak fenn.

„Daran erkenn' ich die gelehrten Herrn!
Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern;
Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar;
Was ihr nicht rechnet, glaubt ihr, sei nicht wahr;
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht;
Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht."

(GOETHE, FAUST, II.)[3]

Csak jelezni lehet e helyen, hogy a marxizmus ökonómiai továbbfejlesztése éppen ebből az absztrakcióból, fikcióból indult ki s hogy e továbbfejlesztésnek éppen oly nagy a filozófiai, mint gazdaságtani jelentősége. Rosa Luxemburg tudományos művének éppen ez a gondolat a szíve-verése: a marxizmus eddig önmagán belül nézte a kapitalista társadalmat, holott a társadalom kapitalizálódása maga is történeti folyamat s a társadalmi valóság történeti egészét nézni annyit tesz, mint éppen a kapitalizmusnak a nemkapitalista társadalommal való szembenállását, annak kapitalizálását vizsgálni. Így jutunk el a mai társadalmi-gazdasági valóság totalitásának, az imperializmus korszakának igazi történeti megfogásához. S amint Luxemburg a gazdaságtanban, Lukács a marxi tanok filozófiai értelmezésében mutatott rá a totalitás döntő jelentőségére. (Főleg „Rosa Luxemburg als Marxist" című dolgozatában.)[4] Lukács szempontjai irányító hatással voltak e sorok írójára is, aki Marx tudatelméletének megértését az ő írásainak köszönheti. S nagyrészt azok alapján igyekezett itt mások számára lehetővé tenni.[5]

Ám a gazdasági rendszer totalitása végső eredményben maga is csak a társadalom egészének egy része. Az osztályok, melyek a termelés alanyai, nemcsak termelnek, cserélnek, de a hatalomért, a termelőeszközök és a termelt javak elosztásának módjáért és méreteiért egymással h a r c o l n a k is. A társadalom történetében nemcsak gazdasági alanyokról, hanem emberekről van szó. A gazdasági folyamat átcsap osztályharccá, politikai folyamattá s a kettő szakadatlanul átjárja, áthatja egymást. A proletariátus osztálytudatra ébredése maga is cselekvés s ez a cselekvés visszahat a termelésre. Kiderül, hogy a legfőbb absztrakció nem a kapitalizmusnak, hanem a g a z d a s á g i folyamatnak, mint ilyennek, önmagában való tekintése. A gazdaságtudomány, a politikai ökonómia mint önmagában álló tudomány: ez az igazi absztrakció. S ezzel szemben a marxizmus számára társadalomtudomány, ökonómia, történelem, történelemfilozófia valóban egy végső elválaszthatatlan egységet képeznek. Ha Marx a kapitalizmus jelenségeit vizsgálva mégis elvonatkoztat ettől az egységtől, akkor ez az absztrakció egyrészt s z á n d é k o s, másrészt megfelel a kapitalista társadalom sajátos történeti szerkezetének; a kapitalista társadalomban és nem a társadalomban általában a gazdasági folyamat uralkodóvá válik minden más történés felett, olyan jelleget ölt, m i n t h a természeti folyamat lenne, a viszonyok elhatalmasodnak a viszonyokat hordozó ember, a dolgok a tudat felett. Aki a marxizmusnak a kapitalizmusra vonatkozó megállapításait úgy fogja fel, mint az emberi társadalom általános időtlen érvényű törvényeit — és ezt teszik unos-untalan a vulgáris marxisták és a marxizmus vulgáris

kritikusai — azok eleve elzárják maguk számára az utat, mely Marx filozófiájának megértéséhez elvezet. (De erről a következő fejezetben lesz szó.)

Még csak egy szó egy-két általános félreértésről, melyek sokkal elterjedtebbek, semhogy ne kelljen minden alkalommal, valahányszor dialektikáról és marxizmusról szó van, azokat megcáfolni. A dialektika a marxizmus számára módszer, vagyis a fogalmak képzésének és összekapcsolásának módja. A fogalomképzésnek olyannak kell lenni, hogy a konkrét egészet megragadhassuk általa. S amint a társadalom egész volta nem kész tény, hanem történelmi folyamat, mely egy végső egészben nyeri betetőzését, úgy a dialektikai módszer fejlődése és a fogalmak képzése maga is folytonos mozgásban levő történeti folyamat. Így pl. az osztályöntudat ma konkrétabb, mint Marx korában volt s ennek megfelelőleg az osztályöntudat szerkezetéről alkotott fogalmunk is konkrétabb, mint az ő idejükben lehetséges volt. Így állunk a marxizmus számos gazdasági fogalmával — pl. az összeomlás fogalmával is. A módszer azonban nem a gondolkodás f o r m u l á j a é s n e m t e c h n i k á j a. Nem szabad tehát olyasmit képzelni, mintha a dialektika kész formulát adna, amelyet egyszerűen a társadalmi-történeti jelenségekre alkalmazhatnánk, úgy mint egy-egy természettörvény képletét. Nem valami technikai eljárásról van itt szó, mint ahogyan a hegeli dialektikát a tanítványok — és néha maga Hegel is alkalmazták, amikor a történeti eseményeket a tétel-ellentétel-összetétel (tézis-antitézis-szintézis) nehézkesen gördülő formulája alá szorították. Így persze a dialektika termékeny módszere a formulák játékává válnak s elérnénk ugyan egy teljességet, egészet, de ez a teljesség — amint Schelling mondta — a teljes üresség.

A másik félreértés: a dialektika nem pszichológiai, vagyis az egyéni tudatállapotokon belül lejátszódó folyamat. Ha dialektikusan gondolkodunk, akkor lelki életünkben, tudatunkban semmi titokzatos vagy újszerű nem megy végbe, mint ahogyan tudatállapotunk pl. a misztikus élménynél vagy a bergsoni intuíciónál meg kell hogy változzon.[20] Misztikus élményre metafizikai intuícióra nem minden ember képes. Ez a kevesek kiváltsága. A dialektika ezzel szemben a filozófiában, valamint a társadalmi-történeti világ kutatásában módszer, amelyet, ha nem is mint kész formulát, de elvileg minden gondolkodó ember a magáévá tehet. Ebben az értelemben s z o c i á l i s gondolkodásmód. A marxizmus nem a társadalom felett áll, hanem maga is tagja az emberiség társadalmi tudatának, mint a proletariátus osztályöntudatának elméleti kifejeződése.

Természetes, hogy az egyes embereknek olvasniuk kell Marx művét, hogy az az osztálytudatba átmehessen, aminthogy természetes az is, hogy az osztálytudat maga csak akkor válik puszta lehetőségből történelmileg ható valósággá, ha benne él emberek egyéni élményeiben. Aki képtelen magát a mindennapi élet cselekvésszükségleteiből származó és hagyományszentesítette valóságfogalom hatása alól kivonni, aki nem ismeri el az osztályt szubjektumnak, és csak „absztrakciót" lát benne, annak számára elméletünk a következő fogalmazásban lesz talán elfogadható: az egyéni tudat alatt élményaktusokat, lelki tevékenysé-

[20] Lásd Bergson: Bevezetés a metafizikába. Európa-könyvtár. 1. szám.

geket, érzelmeket, elgondolásokat, ítéletaktusokat értünk, amelyeknek t a r t a l m a az osztálytudat. Az osztálytudat ebben a fogalmazásban az individuális, egyéni tudataktusokkal szemben az objektív tudattartalmakat jelenti, amelyek a proletariátus érdekeinek, osztályhelyzetének, akaratának és hivatásának megfelelnek és amelyeknek az egyén tudatéletében kell élményformát ölteni. Az egyéni tudat = tudataktus, az osztálytudat = tudattartalom. Ez a fogalmazás nem éri el a marxi filozófia legmélyebb értelmét, de mindenesetre helyesebb s az individualisták számára is elfogadhatóbb, mint az, amely az osztálytudatot egyszerűen tömeglélektani jelenségnek fogja fel.

VI. FEJEZET

AZ EMBER A KAPITALISTA TÁRSADALOMBAN

A „Kapital" gazdaságtani tartalmának ismertetése és értékelése nem tartozik ide. Inkább ide tartozna a Marx gazdaságtudományi elemzésein átvonuló gondolatokban felhalmozott óriási logikai anyag; nyugodtan állíthatjuk, hogy a társadalmi-gazdasági fogalomalkotásnak egy kész logikájával állunk szemben Marx művében; egy nagyszabású relativisztikus fogalom- és relációelmélettel, melyet csak le kell fordítani a filozófia nyelvére s alkalmazásaiban adott összefüggéseiből kell kiemelni, s a tudományok logikáját egy egészen új fejezettel gazdagítottuk, mely jelentőségében nem volna kisebb, mint a matematikának és a természettudományoknak újabban kidolgozott logikája.

De a „Kapital" filozófiai centruma nem ezekben a vonatkozásaiban rejlik. Ami Marx művét igazi filozófiai szellemmel hatja át, az egy sokkal átfogóbb, a kapitalista társadalom egészére kiterjedő történetfilozófiai beállítás.

A vulgáris történelmi materializmus kapcsán láttuk, hogy természet és társadalom nem egy- és ugyanazt jelentik Marx számára s mégis úgy jellemzi a „történelemelőtti" társadalomban szereplő törvényeket, m i n t h a természettörvények volnának. Honnan ez a különös helyzet? S van-e társadalom, amelyben a természettörvényeknek ez az uralma megszűnik? Mit jelent a szükségszerűség és a szabadság ellentéte itt és ott? A marxizmus végső szava felelet e történetfilozófiai és világnézetproblémákra. Az árutermelő társadalomban az emberi munka, mely eredetileg szükségleteink kielégítésére irányuló egyéni, sajátos tevékenységünk volt, átalakul társadalmi, árutermelő munkává. Az egyéni munkatermék áruformát ölt, az emberi munka csak mint mérhető és eladható mennyiség, mint munkaidő jön tekintetbe. A termelő emberek között fennálló viszonyok, emberi, egyéni viszonyok megszűnnek. A munkás átalakul munkatermékének puszta személytelen hordozójává. Titokzatos folyamat: az emberek viszonyai helyébe d o l g o k, áruk viszonyai lépnek s úgy tűnik fel, mintha az emberi viszonyok csak e dologi viszonyok tükröződései lennének. Marx ezt a látszatot egy, a primitív vallásos életből vett analógiával az áru fétisjellegének

nevezi, mert ugyanolyan ez, mint a „vallásos világ ködös régiója", amelyben saját gondolkodásunk szüleményei idegen, felettünk álló hatalmakként jelennek meg előttünk.[21]

Amint az árutermelő társadalom egyre jobban és jobban kifejlődik, egyre személytelenebbé válnak az emberi viszonyok is. Az árucserével kapcsolatban kialakulnak a jogviszonyok s a személyek itt egymás számára csak mint áruk képviselői, tulajdonjogi hordozói szerepelnek. A fejlődés folyamán az emberi személyek *ökonómiai karaktermaszkot*, álarcot öltenek, csak a gazdasági viszonyok megszemélyesítései lesznek.

S ez a folyamat csak még félelmetesebbé válik, amikor a tőke akkumulációja a tőkének egyre nagyobb összpontosítását hozza magával. Egyre növekszik a tőke hatalma, a társadalmi termelési feltételeknek a kapitalistában megszemélyesített hatalma a valóságos termelőkkel szemben. A tőke mindinkább mint társadalmi hatalom jelenik meg, melynek a tőkés a funkcionáriusa és amely többé semmi lehetséges viszonyban sem áll ahhoz, amit egy egyetlen egyén munkája teremthet — mint elidegenedett, önállósult hatalom, amely mint dolog és e dolgon át mint a kapitalista hatalma, kerül a társadalommal szembe. S ebben az embertelenné vált világban megszűnik az ember reális, közvetlen viszonya a természethez is. A föld átalakul monopolizált földdé, földbirtokká, a föld tulajdonosa maga is csak a föld megszemélyesítése lesz.[22] „Az anyagi termelésviszonyok teljesen összenőnek, egybeolvadnak szociális-történeti meghatározottságukkal." A kapitalista társadalom szerkezete teljesen rányomja a maga bélyegét természetes világképünkre, az ember eredeti, közvetlen mivoltára. *A társadalmi valóság többé nem egy része a valóságnak: elnyelte, magához hasonította azt egészében.* Elveszett az ember s vele elveszett az egész valóság. „Elvarázsolt, visszájára fordított, feje tetejére állított világ, amelyben Tőke Uram és Föld Asszonyom mint társadalmi karakterek és ugyanakkor közvetlenül mint puszta dolgok kísértenek."[23]

Az ember dologgá-válásának ez a démonikus elevenségű képe nem volna teljes, ha nem kísérné tudatfolyamatunkban ugyanez a visszásság; ám a kapitalista társadalom egyik legfontosabb filozófiai jellemvonása éppen az, hogy benne *az emberek nem tudják, miről van szó*. Pontosabban szólva: az egyének tudata nem felel meg a termelési folyamatban valóban lejátszódó processzusnak. Az árutermelő társadalomban az egyéni tudat *inadekvát* (a tárgynak, melyre vonatkozik meg nem felelő). Ami lényegében emberek közötti viszony — a tőke — az dolognak tűnik fel a munkás tudata számára. A valódi gazdasági viszonylat helyett annak *látszata* tükröződik tudatában. Marx ezt a folyamatot *misztifikációnak*, megtévesztésnek nevezi.[24] Ilyképpen már a bérmunka legegyszerűbb viszonylataiban is a folyamattal szembenálló tudat egy visszájára fordított, transponált tudat, s mennél

[21] Kapital, I. köt. 39. lap. [MEM 23. köt. 75. old.]
[22] Kapital, III. kötet. 2. rész, 360. lap. [MEM 25. köt. 777. old.]
[23] Kapital, III. kötet. 2. rész, 366. lap. [MEM 25. köt. 782. old.]
[24] Pl. Kapital, III. 1. rész, 23. lap. [MEM 25. köt. 49. old.]

bonyolultabb a tőke körforgási folyamata, annál áthatolhatatlanabbá, titokzatosabbá, idegenebbé válik az a tudat számára. A tőke cirkulációja, pénzalakja, melyben minden csak látszat — mert a tőke nem eredeti alakjában jelenik meg — a konkurrencia, melyben minden fordítva lép fel — a profitnak értéktöbblet alakjában való megjelenése — folytatólagos mozzanatai a dologgáválás objektív folyamatával együtt járó tudatfolyamatnak. S nemcsak a munkás, a tőkés tudata is idegen, inadekvát a tőke értékesítésének összfolyamatával szemben. A különbség csak az, hogy a kapitalistának nem is érdeke, hogy a látszat mögött rejlő valóságra eszméljen. Hiszen ez a látszatvilág önállósult, a valóságos fölé nőtt! Nem kell marxistának lennünk, nem kell a profit kialakulásának törvényeit ismernünk, hogy profitra termelhessünk! Ellenkezőleg: a körforgásban benneélő bankár, kereskedő, börzespekuláns képzetei — minthogy csak a tőke körforgásának egyes fázisain belül maradnak — szükségszerűleg egészen hamisak, visszásak.[25]

Ez a különbség döntő. Munkás és tőkés egyformán félreismerik a kapitalista társadalom szerkezetét, de míg az egyiknek ez a félreértés érdeke is, nem is kívánkozik ki belőle, addig a munkásság számára a saját helyzetének felismerése, osztálytudatának kialakulása éppen a kapitalizmus teljes valóságának felismerésén alapul. Marx rendkívüli gonddal elemezte ezt a tudatfolyamatot, főleg a Kapital III. kötetében, de csak kevesen látták meg, hogy mi is ezeknek az elemzéseknek benső mozgató rugója.

Ha Marx nem tett volna egyebet, mint hogy leszögezte volna a dologgá-válás, a „Verdinglichung" tényét és a tudat inadekvát voltát a kapitalista társadalomban, pusztán ezzel is új utakat mutatott volna már a kultúr- és történetfilozófiának. Marx elemzése kiszélesítette, elmélyítette a történeti-társadalmi valóságról alkotott fogalmainkat. Mi több, kimutatta, hogy a társadalom szerkezete megváltoztatta az ember és a természet egymáshoz való viszonyát, rányomta a maga bélyegét egész világképünkre.

De e történeti megállapítások a marxizmus gondolatvilágának egészében nemcsak ténymegállapítások. A dologgá-válás folyamata a marxi elmélet számára tény, de a praxis számára több, mint tény. Mert az emberiség sorsa nem az, hogy örökre ebben az elvarázsolt, embertelenné vált kísértetvilágban éljen, hogy mindig titokzatos idegen, félelmes hatalmak uralmát nyögje. Az emberek hozták létre ezt a világot, de éppen azért, mert emberi alkotás, az emberek meg is semmisíthetik. A kapitalista társadalom mivoltának felismerése egyszersmind felismerése annak, hogy a kapitalista társadalom törvényei nem a társadalom örök törvényei, felismerése a kapitalista társadalom meghaladhatóságának. Teória és praxis- újra egységben futnak össze. Ebben az összefüggésben új értelmet nyernek a szükségszerűség és szabadság régi problémái.

[25] Kapital, III. kötet, 1. rész, 297. lap. [MEM 25. köt. 295. old.]

VII. FEJEZET

SZABADSÁG ÉS SZÜKSÉGSZERŰSÉG

A „Kapital" elemzése megadja a választ arra a kérdésre, amelyre a természettörvény fogalmának első megbeszélése nem tudott kielégítő feleletet adni. Miért foghatjuk fel a társadalmi és a természeti valóság teljes szétválasztása mellett a társadalmi törvényeket úgy, mintha természettörvények volnának? A felelet: mert a kapitalista társadalomban az emberi társadalmi viszonylatok dolgokká alakultak és a dolog úgy hat reánk, mintha természeti dolog lenne. Miben áll a természeti szükségszerűség? Abban, hogy a természet akaratunkkal, tudatunkkal, mint valami idegen áthatolhatatlan elem áll szemben. A természettörvények alkalmazásával, a technikával visszahatunk a természetre, hegyeket robbantunk és folyókat teremtünk, de maguk a természettörvények változhatatlanok. A természettörvények maguk az ember tudata felett álló vak hatalmak. A bennük kifejezésre jutó szükségszerűség vak szükségszerűség. A természet nem tud önmagáról: tudattalan.

A társadalmi-gazdasági folyamatot meghatározó törvények is ebben a formában lépnek fel. Az elosztás, az árucsere, a tőke körforgása, a konkurrencia, a tőke akkumulációja is szembenállnak személyiségünkkel, tudatos életünkkel. Felettünk álló vak hatalmak. Hatásuk ugyanolyan, mint a természettörvényeké. De csak azért és csak addig, mert és ameddig fel nem ismertük őket. A természet önmaga számára mindig tudattalan marad — egy önmagára eszmélő természet többé nem természet volna, nem az, amit a természet fogalma alatt értünk. De a társadalomnak csak egy átmeneti korszaka, az emberiség „történelemelőtti kora" az, amelyben önmaga számára megfoghatatlan, tudattalan. A társadalmi valóságban a dolgok uralma a tudat felett csak addig tart, amíg a tudat nem válik úrrá a dolgok felett. Ha a társadalom tudatára ébred saját, magateremtette törvényeinek, a vélt természettörvényeknek vak szükségszerűsége is megszűnik. A kapitalista termelésmód szükségszerűsége, amint Marx mondja, csak átmeneti szükségszerűség.[26]

A társadalom tudatraébredése nem önmagától végbemenő folyamat. A tudatraébredés = tudatosítás, cselekvés, harc, elméleti és gyakorlati forradalmasítása a tudatnak. S amint ez a folyamat megkezdődött, vele együtt megkezdődött a társadalmi szükségszerűség helyébe lépő társadalmi szabadság uralma is. Marx és Engels átveszik Hegel mély szabadságfogalmát: A szabadság a megértett szükségszerűség.[27] A társadalmi szabadság abban áll, hogy a kapitalisztikus termelés anarchiájából eredő vak, esztelen szükségszerűség helyébe a társadalom tudatos irányítását állítjuk.

Ezen a ponton válik megragadhatóvá Marx szabadságfogalmának és a klaszszikus filozófiának összefüggése.

A társadalmi szabadság nem tévesztendő össze az akaratszabadság individuá-

[26] Kapital, I. kötet, 555. lap. [MEM 25. köt. 553. old.]
[27] Engels, Anti-Dühring, I. rész, XI. fej. [MEM 20. köt. 112. old.]

lis lélektani problémájával. Amint a társadalomban a cselekvő szubjektumok végső eredményben nem az egyének, hanem az osztályok, úgy a szabadság sem az egyén szabadsága a környezettel szemben, nem az önkényes választási szabadság individualisztikus eszméje, hanem az elnyomott osztályok felszabadulása, a társadalmi-gazdasági folyamat tudatos, tervszerű irányítása. De ez a társadalmi szabadság nem téveszthető össze az egész társadalmi, szociális szférán túlmenő, azon felépülő magasabb emberi szabadsággal sem, mely a történelmi fejlődés végső értelmével esik össze! A „Kapital" félreérthetetlen kifejezésekben különbözteti meg a két szabadságfogalmat. Ez a döntő fontosságú, nagyon is kevéssé ismert passzus egész terjedelmében álljon itt:

„A szabadság birodalma valóban csak ott kezdődik, ahol a szükség és külső célszerűség által meghatározott munka megszűnik; a dolog természeténél fogva túl van a tulajdonképpeni materiális termelés szféráján. Amint a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, életét fenntartsa és újjáteremtse, úgy a civilizált embernek is ugyanezt kell tennie, és pedig tennie kell minden társadalmi forma között és minden lehetséges termelésmód mellett. Fejlődésével kiszélesül a természeti szükségszerűségnek ez a birodalma, mert kiszélesülnek a szükségletek; a szabadság ezen a területen csak abban állhat, hogy a társadalmasított ember, az asszociált (szövetkezett) termelők ésszerűen szabályozzák ezen anyagcseréjüket a természettel, közös ellenőrzésük alá vetik azt, ahelyett, hogy az, mint valami vak hatalom uralkodna rajtuk; hogy ezt az anyagcserét a legkisebb erőfeszítéssel és emberi természetükhöz legméltóbb, annak leginkább megfelelő feltételek között végzik. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erőkifejtés, mely önmagának öncélt jelent, a szabadság igazi birodalma, mely azonban csak a szükségszerűségnek ama birodalmából, mint alapjából virulhat ki."[28]

A társadalmi valóságon belül az emberi tevékenység lényege nem az egyéniség önkifejtésében, hanem a szükségletek kielégítésének szolgálatában áll. A szabadság csak abban állhat, hogy a társadalmi termelés valóban megfeleljen eredeti céljának, a szükségletek kielégítésének és magát a szükségletek kielégítését ne puszta eszköznek használja fel, mely a profit termelésének szolgálatában áll. Ez a kapitalista és a szocialista társadalom történelmi értelmének különbsége.

Marx mély filozófiai érzékével meglátta, hogy a társadalmi intézményeken belül elérhető relatív szabadságon, a szabadság racionális értelmén túl kell mennünk, hogy elérjünk az ember öncélúságának erkölcsi szabadságfogalmához. Egészen átértette és magáévá tette a német klasszikus idealizmusnak Kant és Fichte világnézetében megrögzített szabadságideálját. De nemcsak magáévá tette, hanem meg is haladta azt. Mert igaz, hogy a filozófiai idealizmus az emberi szabadságot szomjúhozta s ennek a kiolthatatlanul égő vágyakozásnak ad kifejezést Schelling izzó szava: „Aki a szabadságot megkóstolta, az egész világra ki akarja azt terjeszteni." Ám ez a törekvés örökké kielégítetlen vágyakozás, absztrakt eszmény marad, amíg a szabadságot pusztán lelkileg s egyénileg akarjuk és ez akarással elérhetőnek tartjuk. A német idealizmus

[28] Kapital, III. kötet, 2. rész, 355. lap. [MEM 25. köt. 772—773. old.]

nem értette meg, hogy a szabadság megvalósulásának útja nem egy egyszerű aktus, hanem a történelmen, a társadalmon át vezet. Nem vakmerő ugrás, hanem hosszú fáradságos vándorlás. A német idealizmus gondolatban meghaladta kora társadalmát, amelyről maga is érezte, hogy benne a szabadság helyett szolgaság és kötöttség uralkodik mindenütt — de csak gondolatban. A szabadság idealizmusának hőse, Schiller Marquis Posája (Don Carlos) elbukik az osztálytársadalom ellentmondásain. Fichte filozófiájának újra és újra megismétlődő refrénje: cselekedjetek! — de nem mondja meg, hol, mit és mikor cselekedjünk.

Éppen ezen a ponton haladja meg a marxizmus az idealizmust. Megmutatja, hogy mikor és hogyan kapcsolódhat bele a cselekvés a körülöttünk levő adott valóságba. Nem fatalisztikus tanítás, amely szerint cselekvésünk csak a mindenkori körülmények eredője volna s a társadalom sorsa tőlünk idegen hatalmak kezébe volna letéve. Az embereken áll, hogy akarják-e „sorsuk irányítását a saját kezükbe venni "(Engels). Ismerniük kell a társadalmi-gazdasági folyamatot, úgy amint az akaratuktól függetlenné vált törvények hatása alatt lejátszódik: de éppen ez az ismeret, a marxizmus forradalmasítja a tudatot s teszi lehetővé, hogy e törvényeket akaratunk uralma alá vessük. A marxizmus túlmutat a fatalizmus és a szabadság hagyományos dualizmusán, történeti-dialektikai egységben oldja fel a vélt ellentétet. Ezzel megdől az a gyakori félreértés is, amely szerint a történelmi materializmus a kapitalizmus összeomlását és a szocializmus győzelmét kikerülhetetlen természeti szükségszerűséggel bekövetkező folyamatnak látja. Ellenkezőleg: Marx és Engels nagyon is lehetségesnek tartják, hogy ha a társadalom fejlődésében pusztán a „természettörvények" érvényesülnek, egyes társadalmak pl. a mai társadalmi rendszer is, összeomolhatnak, anélkül, hogy ez a folyamat szükségszerűleg egy magasabb fejlődési stádiumhoz vezetne. A Kommunista Kiáltványban azt mondják, hogy az osztályharc az egyik osztály győzelméhez, vagy „a harcban álló osztályok együttes elpusztulásához" vezet. Az „Anti-Dühring" pedig pompás hasonlattal világítja meg, miről van szó. Ha egy lokomotív szelepjét a gépész nem tudja kinyitni, természeti szükségszerűséggel bekövetkezik a katasztrófa. Ilyen helyzetben van a társadalom is, ha nincsen osztály, amely a termelés megzavart egyensúlyát helyre tudja állítani.[29]

Látjuk: mi sem áll távolabb a marxizmus szellemétől, mint a XIX. század második felében elterjedt fatalisztikus determinizmus. S kell-e mondani, hogy az ismeretelméleti determinizmussal együtt megdől az etikai fatalizmus babonája is? Marx gyakran hangsúlyozta, hogy egy társadalmi rendszer uralma, vagy megdőlése nem azon fordul meg, vajon igazságosnak tartjuk-e, vagy sem. „Már a középkori misztikusok, akik az elkövetkező ezeréves birodalomról álmodoztak, ők is tudatában voltak az osztályellentétek igazságtalanságának."[30] De az ilyen kijelentések súlypontja éppen az álmodozás szavára esik. A marxizmus szerint sem mindegy, hogy az a társadalmi rend, amelyért küzdünk, igazságos, az ember méltóságáról és hivatásáról alkotott fogalmak-

[29] L. Anti-Dühring, 161/162. l. [MEM 20. köt. 154. old.]
[30] L. Anti-Dühring, 161/162. l. [Ugyanott.]

nak megfelel-e, vagy sem. De nem képzeteink, nem a puszta erkölcsi értékelés, nem az utópiák kigondolása fogják egy világnézet megvalósulását magukkal hozni. S ha Engels a proletariátust a klasszikus német filozófia örökösének nevezte,[31] ezzel éppen azt akarta mondani, hogy a proletariátus hivatása cselekvésével megvalósítani a filozófia ideáljait. De hogy ezt megtehesse, ismernie kell azt, amit meg akar valósítani. Az örökös nem készen kapja örökségét. Engels szavai Goethében folytatódnak:

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen."[6]

Irodalmi útmutató

A marxizmus filozófiai vonatkozásainak jelentékeny irodalma van, de egyetlenegy olyan munkát sem ajánlhatunk, amely a kérdések egészét Marx tanainak igazán alapos ismerete alapján és filozófiai hozzáértéssel tárgyalná. Mint a marxizmus tanainak átfogó ismertetése, minden hasonló munka közül messze kimagaslik H. Cunow kétkötetes munkája: Die Marx'sche Geschichts-Gesellschaft und Staatstheorie (Dietz Nachf. Stuttgart—Berlin, 1921). Éppen a filozófiai problémákat Cunow is tökéletlenül vagy egyáltalán nem tárgyalja. Max Adler „Marxistische Probleme" (Internationale Bibliothek, Stuttgart) c. könyvében és egyéb írásaiban kantiánust, jobban mondva újkantiánust csinál Marxból; ez az alapvető hibája Alfred Braunthal egyébként igen használható anyagösszeállítást nyújtó könyvének is. (Karl Marx als Geschichtsphilosoph, Cassirer, Berlin 1920.) Marx és Hegel viszonyát teljesen felületesen látja Johannes Plenge (Marx und Hegel, Tübingen 1914). Történeti szempontból még mindig értékes Plechanow: Beiträge zur Geschichte des Materialismus (Internationale Bibliothek).

A marxizmus filozófiai felfogásának fejlődését a legjobban a folyóiratokban felhalmozott anyagból ismerhetjük meg. (Neue Zeit, Kampf, Kommunismus, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.)

A magyar nyelven hozzáférhető irodalomból Engelsnek az előszóban említett munkáin kívül elsősorban a Szabó Ervin szerkesztésében megjelent „Marx és Engels Válogatott művei" és a „Kapital" első kötetének Guth Antaltól származó fordítása (Fischer-Verlag, Wien 1921) végül a fiatal Marx geniális írása „A zsidókérdésről" (Barna Könyvek, Wien 1921) jönnek tekintetbe. A marxizmus filozófiai és világnézeti problémáiról megjelent említésre méltó magyar nyelvű irodalom Lukács néhány hozzáférhetetlenné vált cikkéből és Varjas „Marx mint filozófus" c. dolgozatából (Athenaeum, 1919) áll. A szövegben Marx munkáit a „Das Kapital", V. kiadása (Meissner, Hamburg, 1921) és az „Internationale Bibliothek"-ben megjelent kiadások alapján s azok lapszámozásával idéztük.

[31] Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia lezárulása. Europa Ismeretterjesztő Könyvtár 3. szám. [MEM 21. köt. 293. old.]

Fogarasi Béla *Bevezetét a marxi filozófiába* c. írása az Európa Ismeretterjesztő Könyvtár 5. számaként jelent meg (Bécs 1922).

[1] Méray-Horváth Károly (1859—1938): — polgári radikális szociológus, író. Az organikus szociológiai elmélet képviselője. (Lásd Társadalomtudomány mint természettudomány. 1912.) — [2] A Fogarasi által idézett helyeket lásd: Marx: Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához. MEM 13. köt. 166. és 167. old. Marx: A tőke. III. köt. 1. rész, 3. szakasz, 15. fej. III. Tőkefelesleg népességfelesleg mellett. MEM 25. köt. 238—247. old. — [3] Goethe: Faust. 2. rész, 1. felv. 4917—4923. sor:

„Tudóshoz illőn szólottál, uram!
Mit el nem értek, száz mérföldre van,
amit nem foghattok meg, nem igaz,
mit nem számoltatok meg, nem számít az,
mit nem tehettek latra, súlytalan,
amit nem fémjeleztek, nem arany."

(KÁLNOKY LÁSZLÓ FORDÍTÁSA)

[4] Az írás első megjelenése (Fogarasi valószínűleg erre hivatkozik): *Kommunismus* 1921. jan. 15-i számában. Magyar nyelven: Lukács György: Történelem és osztálytudat. Szerk. Vajda Mihály. Bp., 1971. 246—270. old. — [5] Lukács és Fogarasi személyes ismeretsége feltehetően a tízes évek elején kezdődött, s a bécsi emigráció évei alatt sem távolodtak még el egymástól. Kapcsolatukról Sándor Pál „A magyar filozófia története" c. művének (Bp. 1973.) 2. kötetében ezt olvashatjuk: „Lukács hatása alatt kezdett foglalkozni a heidelbergi filozófusokkal, az ő révén került a Szellemtudományok Szabad Iskolájában tömörülő társaságba, majd a KMP-be, és később is pártfogása alatt fejtette ki működését — a felszabadulás után azonban, midőn Lukács különböző vitái miatt visszahúzódott a közszerepléstől, helyét Fogarasi foglalta el, és a tudományos élet vezető posztjain a fordulat éve utáni periódus ideológiai reprezentánsaként fungált." — Lukács Marx „tudatelméletével" foglalkozó írásai; a *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin 1923.) korábban, a *Kommunismus* 1920-as évfolyamában megjelent tanulmányai (elsősorban a „Klassenbewusstsein" és a „Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats". Magyar nyelven: „Osztálytudat" és „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata". Mindkét tanulmány megtalálható az előző jegyzetben megjelölt kiadásban a 270—420. oldalon). — [6] A Goethe-idézet szabad fordítása:

— „Amit örököltél, atyádtól kaptad,
Sajátítsd el, hogy birtokolhasd."

CS. I.

Gaál Gábor

FOGARASI BÉLA: BEVEZETÉS A MARXI FILOZÓFIÁBA*

A forradalmas évek marxi csoportosulásainak Marx-magyarázó és agitatív anyaga csak részben ment vissza magára Marxra. Általában a Marxot népszerűsítő pártviszonylatok értelmezéseihez tapadt. Ami bölcseleti irányítást a marxizmusról az ilyen értelmű munkák nyújtottak, azokból a marxi tanítás igazi szelleme csakúgy hiányzott, mint annak a lehetősége, hogy a marxizmusra épp a történeti kényszerűség miatt eszmélődő olvasó egy egységes, bölcseletileg igazolt zárt világszemlélethez jusson. Hozzájárult ehhez, hogy a forradalmas évek súlyosabb olvasmányokra hajlamos gárdájában épp akkor érte el az új idealizmus tudatosulása legérzékenyebb fokát. A vulgarizált, agitációs röpiratok Marxa ezzel ellentétben egy materialista, monista arculatot mutatott, s ez az arc semmiféle viszonylatba nem volt hozható az időnek az általános európai irodalmak közszelleméből is táplálkozó idealizmusával... Ezt a szellemet hozta most teljes napvilágra Fogarasi Béla.

Fogarasi szigorú fegyelmű gondolkodó s azonkívül artisztikus is, mert ismeri a logikának artisztifikálható[1] sajátságait, s ezek árán s alapos bölcsészeti iskolázottsága révén az újabb kori magyar bölcseleti irodalomban jó hangzású nevet szerzett magának a szellemtudományi értelmezés kérdéseinek tisztázásával, s most gyakorlatilag igazolta e stúdiumának egy-két vonatkozását.

Ez a bevezetés tulajdonképpen Marx-értelmezés, de csak bölcseleti téren, s azontúl még — bírálat, bírálata a vulgáris marxizmusnak. Az igazi bölcselet fogalmai illékonyak és folyékonyak, szinte megfoghatatlanok; hajladoznak és gyűrűznek, és minden tovahajlásban, elsiklásban egy más, széles értelmet zárnak magukba. Fogarasi mindenütt hozzá tudott simulni Marx sohasem merev fogalmainak bármilyen színvonalon való igaz értelmezéséhez. Munkájának nehézsége állott ebben, és értéke is innen van. Pedig nehéz útjai voltak, így például a *Megismerés és cselekvés* című fejezetben, ahol egy pár oldalon ellankadt a bevezető, s a beavatottak titkosabb nyelvén beszél. De ez csak pár oldal (kár, hogy a legfontosabb) — és azután ismét a gondolat tiszta körvonalú, mély világa tájaiba vezeti az olvasót.

A marxizmusnak nincs etikája — mondották a forradalmak legfülledtebb

* Európa Ismeretterjesztő Könyvtár 5. szám.

napjaiban. Ennek a bevezetésnek sincs ilyen című fejezete. De van egy: *Az ember a kapitalista társadalomban,* amelyből levezethetők ez olvasmány lelki kérdéssé való tevése óráiban a jónak és rossznak fogalmai s a kötelességek maximái is.

A füzet a külföldi Marx-irodalomban is hézagpótló.

Gaál Gábor könyvismertetése a *Jövő* II. évf. 130. számban (1922. jún. 4.) jelent meg.

[1] *artisztifikálható:* kb. művészetté, művészi szintre emelhető.

Lukács György

ELŐSZÓ A „TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT"-HOZ

E cikkek összegyűjtése és könyvformában való kiadása semmiképpen sem kíván nagyobb jelentőséget kölcsönözni nekik annál, ami egyébként megilleti őket. *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata*, valamint a *Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez* című cikkek kivételével, amelyeket kényszerű szabad időmben kizárólag e gyűjtemény számára írtam (habár ezek is meglevő alkalmi munkákon alapulnak), e tanulmányok pártmunka közben születtek, mint olyan kísérletek, amelyek a forradalmi mozgalom elméleti kérdéseit voltak hivatva tisztázni mind a szerző, mind pedig az olvasó számára. Ha most részben át is dolgoztam őket, ezzel semmiképpen sem szűnt meg alkalmi jellegük. Egyes cikkek esetében a radikális átdolgozás igazi lényük megsemmisítését jelentette volna. Így például *A történelmi materializmus funkcióváltása* azon túlzott optimista reményeket tükrözi, amelyeket ekkortájt sokan dédelgettünk a forradalom időtartamára és tempójára vonatkozóan. Az olvasó nem várhat tehát rendszeres és tudományos teljességet e cikkektől.

Mindazonáltal létezik bizonyos tárgyi összefüggés az egyes írások között. Ez már a cikkek sorrendjében is kifejeződik, ezért ajánlatos sorban olvasni őket. Ugyanakkor filozófiailag iskolázatlan olvasóknak azt tanácsolja a szerző, hogy az eldologiasodásról szóló cikket ugorják át, és csak az egész könyv elolvasása után térjenek vissza rá.

Néhány — sok olvasó számára talán feleslegesnek tűnő — szóban magyarázattal kell szolgálnom arra is, hogy miért foglal el olyan jelentős helyet e lapokon Rosa Luxemburg tanainak kifejtése és elemzése és a velük folytatott vita. Ennek nemcsak az az oka, hogy véleményem szerint Rosa Luxemburg volt Marx egyetlen olyan tanítványa, aki mind *tárgyi-ökonómiai*, mind pedig *módszertani-ökonómiai* szempontból valóban továbbfejlesztette, és a társadalmi fejlődés adott szakaszára *konkrétan* alkalmazta mestere életművét. Itt természetesen a könyv célkitűzéseinek megfelelően túlnyomórészt a kérdések módszertani oldalá kerül előtérbe. A felhalmozáselméletnek és Marx gazdasági tanainak csak módszertani előfeltételeit és következményeit, nem pedig tárgyi-ökonómiai helyességüket tárgyaljuk. Többé-kevésbé minden olvasó számára világossá lesz majd, hogy a szerző tárgyi-tartalmi vonatkozásban is egyetért e nézetekkel. E kérdéseket azonban azért is szükséges volt ilyen kimerítően tárgyalni, mert

Rosa Luxemburg gondolkodásának iránya sok Oroszországon kívüli, elsősorban német forradalmi marxista számára gyümölcsözően hasznosítható következtetéseiben csakúgy, mint tévedéseiben is, meghatározó jellegű volt, és részben még ma is az. Azok számára, akik ebből a pozícióból indultak ki, a valóban kommunista-forradalmi, marxista belátás felé csak a Rosa Luxemburg teoretikus életművével való kritikai polémián keresztül vezet az út.

Ezen az úton *módszertanilag* döntő jelentőségűek Lenin írásai és beszédei. Nem célja az itt közreadott írásoknak, hogy Lenin politikai életművét részletesen elemezzék. Azonban éppen a feladat ezen tudatos egyoldalúsága és korlátozása miatt nyomatékosan emlékeztetnünk kell arra, hogy mit jelent a marxizmus fejlődése számára Lenin mint *teoretikus*. Túlnyomóan politikusi súlya ma még sokak számára elfedi elméleti szerepét. Az adott pillanatra vonatkozó egyes kijelentéseinek aktuális-gyakorlati fontossága ugyanis túlságosan nagy volt ahhoz, hogy mindenki számára világos legyen: e hatás előfeltétele végső soron a teoretikus Lenin gondolati mélysége, nagysága és termékenysége. Hatása azon alapul, hogy a marxizmus *lényegének gyakorlati jellegét* a világosság és konkrétság eddig még el nem ért fokára emelte; a csaknem teljes feledés homályából kiemelte ezt a mozzanatot, és e *teoretikus tettel* ismét kezünkbe adta a marxista módszer helyes megértésének kulcsát.

E sorok írójának legmélyebb meggyőződése ugyanis, hogy a feladat a marxi módszer lényegének *helyes megértése* és alkalmazása, nem pedig annak valamilyen „kijavítása". Ha egyes helyeken vitába is szállunk Engels némely kijelentésével, akkor ez — s ezt minden értelmes olvasónak be kell látnia — az egész rendszer szelleme alapján történik; alapját az a felfogás képezi — s ez akár téves is lehet —, hogy *ezeken* a pontokon a szerző még Engelsszel szemben is az ortodox marxizmus álláspontját képviseli.

Amikor itt a javítás, a korrekció vagy a tőle való eltérés szándéka nélkül fogadjuk el Marx tanítását, amikor ezen fejtegetések legbenső szándékuk szerint Marx tanainak *Marx értelmében* való kifejtése, *interpretációja* kívánnak lenni, akkor ennek az „ortodoxiának" semmiképpen sem az a célja, hogy (Sztruve úr szavaival) „megőrizzük a marxi rendszer esztétikai integritását". A célkitűzést az a nézet határozza meg, hogy Marx tanításaiban és módszerében *végre rátaláltunk* a társadalom és történelem megismerésének *helyes módszerére*. E módszer legbenső lényege szerint történelmi. Magától értetődik ezért, hogy szünet nélkül alkalmaznunk kell önmagára is; ez a belátás az itt közölt cikkek egyik leglényegesebb elemét képezi. Ez azonban egyszersmind tárgyi-tartalmi állásfoglalást is jelent a jelen időszerű problémáival szemben; a marxista módszer e felfogásának megfelelően ugyanis annak elsődleges célja a *jelen megismerése*. E cikkek módszertani jellege csak ritkán tette lehetővé konkrét jelenkori kérdések tárgyalását. Így a szerzőnek itt kell rámutatnia arra, hogy véleménye szerint a forradalmi évek tapasztalatai minden lényeges mozzanatában fényesen igazolták az ortodox (tehát kommunista) módon felfogott marxizmust. A háborút, a válságot és forradalmat, a forradalom fejlődésének úgynevezett lassúbb ütemét és Szovjet-Oroszország új gazdasági politikáját *is beleértve*, csupa olyan probléma vetődött fel, amelyet az így felfogott dialektikus módszerrel meg lehetett, és *kizárólag* vele lehetett megoldani. Nem tartoznak e cik-

kek tárgykörébe az egyes gyakorlati kérdésekre adott, konkrét válaszok. Feladatuk sokkal inkább az, hogy tudatosítsák számunkra a marxi módszert, és helyes megvilágításba helyezzék annak végtelenül gyümölcsöző voltát a más módon megoldhatatlan problémák megoldása szempontjából.

Ezt a célt szolgálják az egyes olvasók számára talán túlon-túl gazdagon felsorakoztatott Marx- és Engels-idézetek is. De ha idézünk, értelmezünk is. És a szerző úgy látja, hogy méltatlanul a feledés homályába süllyedt a marxi módszer számos nagyon lényeges mozzanata (éppen azok, amelyek döntően hozzájárulnának a módszer mind tárgyi, mind pedig rendszerbeli *összefüggésének* megértéséhez), s ezáltal nehézzé, sőt csaknem lehetetlenné vált e módszer éltető elemének, a *dialektikának* a megértése.

A konkrét és történelmi dialektika problémáját azonban csak oly módon tárgyalhatjuk, hogy részletesen elemezzük e módszer megalapozóját, Hegelt, valamint Hegel és Marx kapcsolatát. De még számos jó marxista számára is hiábavalónak bizonyult Marx figyelmeztetése, hogy nem szabad Hegelt „döglött kutya"-ként kezelni. (Engels és Plehanov fáradozásainak sem volt túl nagy hatásuk e tekintetben.) Marx is sokszor említi e veszélyt. Így például ezt írja Dietzgenről: „Nagy baja, hogy éppen Hegelt *nem* tanulmányozta." (Engelshez írott levél 1868. november 7-én.) Egy másik levélben pedig (1868. január 11.): „Az urak Németországban azt hiszik, hogy a hegeli dialektika döglött kutya. Ebből a szempontból sok minden terheli Feuerbach lelkiismeretét." 1858. január 14-én megemlíti, hogy milyen „nagy szolgálatot" jelentett számára Hegel *Logiká*-jának újraolvasása a politikai gazdaságtan bírálata kidolgozásának módszere számára. Most azonban nem a Marx—Hegel-viszony filológiai oldaláról van szó; nem arról, hogy mit jelentettek Marx módszere számára a hegeli dialektika jelentőségéről vallott *nézetei*, hanem arról, hogy mit jelent *valójában* a marxizmus számára e módszer. E tetszőlegesen szaporítható kijelentéseket csak azért idéztük, mert a *Tőke* előszavának ismert része (ahol Marx a nyilvánosság előtt utoljára beszélt Hegelhez fűződő viszonyáról) sok szempontból hozzájárult ahhoz, hogy még marxisták is lebecsülték e kapcsolat tárgyi jelentőségét. Semmiképpen sem a viszony tárgyi jellemzéséről beszélek itt, amellyel teljesen egyetértek, és amelyet e cikkekben *módszertanilag is konkretizálni* kívánok. Kizárólag a Hegel „kifejezésmódjával" való „kacérkodás"-ról tett megjegyzésre gondolok. Ez gyakran azt eredményezte, hogy a dialektikát felületi, stilisztikai díszítésnek tekintették Marxnál, amelyet a „tudományosság" érdekében a lehető legteljesebben ki kell irtani a történelmi materializmus módszeréből. Így még olyan különben lelkiismeretes kutatók, mint például Vorländer[1] professzor úr is, úgy vélték, hogy Marx „tulajdonképpen csak két helyen" vagy legfeljebb „még egy harmadikon" „kacérkodott" hegeli fogalmakkal; nem veszik észre, hogy a módszer *állandóan alkalmazott, döntő jelentőségű kategóriáinak* egész sora *közvetlenül* a hegeli *Logiká*-ból származik. Ha *észrevétlenül* maradhatott a közvetlenség és közvetítettség Marx számára alapvető fontosságú különbségének hegeli eredete és tárgyi-módszertani jelentősége, akkor, sajnos, joggal elmondhatjuk, hogy Hegelt még ma is (annak ellenére, hogy az egyetemeken ismét szalonképessé, sőt mi több, divatossá vált) „döglött kutya"-ként kezelik. Mert hiszen mit is szólna Vorländer professzor úr egy

olyan filozófia-történészhez, aki a kanti módszer egy mégoly eredeti és kritikai továbbfejlesztője esetében *nem venné észre*, hogy, mondjuk az „appercepció szintetikus egysége" *A tiszta ész kritikájá*-ból származik?

E felfogással szeretne e sorok szerzője szakítani. Úgy hiszi, hogy ma *gyakorlati szempontból* is fontos a Marx-értelmezés engelsi (a „német munkásmozgalom" a „német klasszikus filozófia örököse") és plehanovi hagyományaihoz való visszatérés; hogy Lenin szavai szerint az összes jó marxistának „a hegeli dialektika materialista barátainak valamilyen társaságát" kellene megalapítania.

Hegellel kapcsolatban azonban ma éppen fordított a helyzet, mint magával Marxszal. Míg ez utóbbinál az a feladat, hogy a rendszert és módszert a maguk összefüggő egységében — *úgy, ahogyan ez Marxban benne rejlik* — értsük meg, és ezt az *egységet megőrizzük*, addig Hegel esetében ennek pont a fordítottját kell tennünk: külön kell választanunk az egymást sokszorosan keresztező és egymásnak részben élesen ellentmondó tendenciákat, hogy azt, ami Hegel gondolkodásában *módszertanilag gyümölcsöző, a jelen számára is élő szellemi erőként* mentsük át. E hasznosság és erő nagyobb, mint azt sokan gondolnák. Azt hiszem, hogy minél inkább képesek vagyunk e kérdés konkretizálására (amelyhez — szégyen, hogy ezt így ki kell mondani, de mégis szükségesnek látszik — természetesen elengedhetetlen Hegel írásainak ismerete), annál világosabbá válik hasznossága és ereje. Persze: nem a zárt hegeli rendszeré. Hegel rendszere, amint előttünk áll, történelmi tény. Véleményem szerint a beható kritika magával e rendszerrel kapcsolatban is annak megállapítására kényszerülne, hogy nem egy bensőleg valóban egységes, hanem több, egymással összeépült rendszerrel van dolga. (*A Fenomenológiá*nak és magának a rendszernek a módszere közti ellentmondások csak például szolgálnak ezekhez az eltérésekhez.) Ha tehát Hegelt nem lehet többé „döglött kutya"-ként kezelni, akkor szét kell zúzni a történelmi rendszer halott építményét, hogy ezáltal ismét élővé és hatékonnyá válhassanak a gondolkodásban meglevő, továbbra is rendkívül időszerű tendenciák.

Közismert, hogy maga Marx is foglalkozott egy Dialektika megírásának gondolatával. „A dialektika valódi törvényei — írta Dietzgennek — már Hegelben is benne vannak; igaz, hogy misztikus formában. A feladat tehát e forma lehántása." Remélhetőleg nem kell külön hangsúlyozni, hogy ezek az írások egy pillanatra sem lépnek fel azzal az igénnyel, hogy akár csak fel is vázolják ezt a dialektikát. Feltétlenül szándékuk azonban az, hogy ösztönözzék az *ez irányú vitát*, hogy módszertanilag ismét napirendre tűzzék a kérdést. Ezért minden alkalmat megragadunk, hogy utaljunk ezekre a módszertani összefüggésekre; hogy a lehetőségekhez képest a legkonkrétabban felmutathassuk mindazokat a helyeket, ahol a hegeli módszer kategóriái lényegbevágóak a történelmi materializmus számára, mind pedig azokat, ahol élesen elválik egymástól Hegel és Marx útja; így anyagot, és (amennyiben lehetséges) irányt is szolgáltathatunk *e kérdés* égetően szükséges *megvitatása* számára. Részben ez a szándék magyarázza az eldologiasodásról szóló cikk második részében a klasszikus filozófia részletes tárgyalását. (Csak részben azonban. Éppilyen szükségesnek látszott számomra ugyanis az, hogy a polgári gondolkodás ellent-

mondásait végre ott elemezzem, ahol ez a gondolkodás rátalált filozófiailag legmagasabb rendű kifejeződésére.)

Az ilyenfajta írások elemzéseinek az az elkerülhetetlen hiányossága, hogy lemondanak a tudományos teljesség és rendszeresség jogos követelményéről, anélkül hogy ezáltal népszerűbbé lehetnének. Teljes mértékben tudatában vagyok e hiányosságnak. De e cikkek keletkezésének ismertetése és szándékaimnak megjelölése nem csupán mentegetőzésül szolgál; arra kíván ösztönözni — ami ezen írások valódi célja is —, hogy a dialektikus módszer kérdése, mint élő és aktuális kérdés, vita tárgyává váljék. Ha e cikkek a kezdetét vagy csupán csak az ürügyét jelentik a dialektikus módszer valóban gyümölcsöző megvitatásának (amely ismét széleskörűen tudatosítaná a módszer lényegét), akkor feladatukat tökéletesen teljesítették.

E hiányosságok megemlítése mellett hadd utaljak a dialektika kérdésében járatlan olvasónak még egy (teljesen elkerülhetetlen, mert a dialektikus módszer lényegében rejlő) nehézségre. Ez a fogalmi meghatározások és a terminológia kérdése. A dialektikus módszer lényegéhez tartozik, hogy megszüntetve őrzi meg az elvont egyoldalúságukban hamis fogalmakat. A megszüntetve-megőrzésnek ez a folyamata azonban egyben azt is szükségessé teszi, hogy mégis szüntelenül ezekkel az egyoldalú, elvont és hamis fogalmakkal dolgozzunk; a fogalmak helyes jelentésüket nem definíciók által, hanem abban a módszertani funkcióban nyerik el, amely megszüntetve-megőrzött mozzanatokként tartja meg őket a totalitásban. E jelentésváltozás a Marx által korrigált dialektikában terminológiailag még kevésbé rögzíthető, mint magában a hegeliben. Ha ugyanis a fogalmak csupán történelmi valóságok gondolati alakjai, akkor egyoldalú, elvont és hamis alakjuk az igazi egység mozzanataként éppen hozzátartozik magához ehhez az igazi egységhez. Hegel elemzései ezzel a terminológiai nehézséggel kapcsolatban a *Fenomenológia* előszavában tehát még helyesebbek, mint ahogyan ezt maga Hegel véli, mikor ezt mondja: „Ahogyan ez a kifejezés: a szubjektum és objektum *egysége*, a véges és végtelen egysége, a lét és gondolkodás egysége stb. azt a helytelen mozzanatot tartalmazza, hogy objektum és szubjektum stb. azt jelentik, amik *egységükön kívül*, az egységben tehát nem jelentik azt, amit kifejezésük mond, éppúgy a hamis többé nem mint hamis az igazság mozzanata." A dialektika tiszta történetivé válásában ez az állítás ismét csak dialektikussá válik: a „hamis" mint „hamis" és egyben mint „nem-hamis" is az „igaz" egy mozzanata. Ha tehát a hivatásos „Marx-meghaladók" Marxnál a „fogalmi élesség hiányáról", „meghatározások" helyett puszta „képekről" beszélnek, akkor éppolyan reménytelen képet mutatnak mint Schopenhauer „Hegel-bírálata", amely Hegelnél „logikai baklövéseket" próbált kimutatni: teljes képtelenséget arra, hogy akár a dialektikus módszer ábécéjét is megértsék. Egy következetes dialektikus azonban e képtelenségükben nem annyira különböző tudományos módszerek ellentétét fogja látni, hanem olyan *társadalmi jelenséget*, amelyet (amennyiben társadalmi-történelmi jelenségként ragadja meg) dialektikusan megcáfol, és egyben megszüntetve-megőriz.

BÉCS, 1922 KARÁCSONYA

Lukács György *Történelem és osztálytudat. Tanulmányok a marxista dialektikáról* (Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik) c. tanulmánykötete először 1923-ban jelent meg (német nyelven), a „Kleine revolutionäre Bibliothek" 9. köteteként, a berlini Malik Kiadónál. Az Előszón kívül a következő írásokat tartalmazza:

(1) Mi az ortodox marxizmus? (Was ist orthodoxer Marxismus?)
(2) Rosa Luxemburg, a marxista (Rosa Luxemburg als Marxist)
(3) Osztálytudat (Klassenbewusstsein)
(4) Az eldologiasodás és a proletariátus tudata (Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats)
(5) A történelmi materializmus funkcióváltása (Der Funktionswechsel des historischen Materialismus)
(6) Legalitás és illegalitás (Legalität und Illegalität)
(7) Kritikai megjegyzések Rosa Luxemburg „Az orosz forradalom kritikája" című művéhez (Kritische Bemerkungen über Rosa Luxemburgs „Kritik der russischen Revolution")
(8) Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez (Methodisches zur Organisationsfrage).

Ezek közül az (1) a *Taktika és ethika* c. kötetben (Közoktatásügyi Népbiztosság, Budapest 1919.), az (5) az *Internationale* c. folyóirat (Budapest) 1919. évfolyamában, a (2), (3) és (6) a *Kommunismus* c. folyóirat (Bécs) 1920. és 1921. évfolyamaiban a (7) a *Die Internationale* (Berlin) 1922. évfolyamában jelent meg először, bár még nem a végleges szövegváltozatban; az (1) és (5) magyarul, a többiek németül. A (4) és (8) írások a kötetben jelentek meg először, természetesen németül. A kötet anyaga — mint az Előszó keltezése is mutatja — 1922 folyamán összeállt, a könyvet Lukács második feleségének, Bortstieber Gertrudnak ajánlotta. A kötet teljes anyaga magyarul eddig csupán a *Történelem és osztálytudat* c. válogatásban (Magvető, Budapest 1971.: 197—660 old.) jelent meg; az itt közölt Előszó a 201—209. oldalakon: Berényi Gábor fordítása.

A tanulmánykötet, szerzőjének saját későbbi értékelése szerint, „az utolsó háborús évektől kezdődő fejlődési korszakom összefoglaló lezárása" („Marxista fejlődésem: 1918—1930" [1967], in: *Történelem és osztálytudat.* 704—705). Lukács György 1918 decemberében rövid ingadozás után, ám addigi fejlődéséből szervesen következőleg, áttért a marxista álláspontra és csatlakozott a kommunista mozgalomhoz. 1919 elején már a párt illegális, második Központi Bizottságának tagja, majd a Tanácsköztársaság egyik vezetője; a proletárdiktatúra leverése után Korvin Ottóval és Hirossik Jánossal együtt kísérli meg az illegális munka megszervezését, de Korvin letartóztatása után menekülni kényszerül; a bécsi emigrációban a Kommunisták Magyarországi Pártja munkájának egyik irányítója. Az 1917—1923-as forradalmi hullám alapvetően határozza meg Lukács ekkori álláspontját: a világforradalmat, a kapitalizmus összeomlását és az új világ eljövetelét — a kommunista mozgalom legtöbb akkori résztvevőjéhez hasonlóan — eleinte egészen közeli lehetőségnek tartja; sőt nála ez még egy kifejezetten messianisztikus-utópisztikus színezetű, szektás „baloldaliság" formáját is ölti. 1920-ban Lenin élesen megbírálja a parlamenti harc kérdésében képviselt „balos" álláspontját; egyidejűleg Lukács a magyar párt vezetésében egyre határozottabban csatlakozik Landler Jenő realisztikus, a Kun Béla által sürgetett elhamarkodott akciókat elutasító álláspontjához. „Ilyen, belsőleg válságos, átmeneti időben keletkezett a *Történelem és osztálytudat* — írja Lukács —... Olyan lezárás..., amely, legalábbis részben, már magában foglalta egy, a világosabb letisztultsághoz vezető átmeneti stádium bizonyos tendenciáit, habár ezek a tendenciák még nem tudtak valóságosan kibontakozni" (uo.). Az Előszóból is kitűnik Rosa Luxemburg álláspontjának túlértékelése, Engels álláspontjának túlzott bírálata: mindez kétségtelenül rányomja bélyegét a kötet filozófiai elemzéseire, melyekben a proletár osztályöntudat (vagy osztálytudat) némileg megfoghatatlanul tölti be a történelem objektumának és szubjektumának szerepét.

A *Történelem és osztálytudat* tanulmányait a halálosan beteg Lenin már nem értékelhette; ezt a munkát az a Buharin, a Kommunista Internacionálé vezető teoretikusa végezte el helyette, akiről azt írta: „a párt legértékesebb és legnagyobb teoretikusa..., de elméleti nézetei nagyonis kétkedve sorolhatók a teljesen marxista nézetek közé, mert van benne valami skolasztikus (sohasem tanulta és azt hiszem, sohasem értette egészen a dialektikát)"

(„Levél a kongresszushoz" 1922/23. Lenin Művei. 36. köt. 603. old.). Természetes, hogy Buharin és követői (akik a kommunista mozgalomban egy, lényegében metafizikus, természettudományos és vulgárszociológiai „materialista világnézetet" juttattak uralomra) a legélesebben elutasitották Lukács „hegelianizmusát". A harmincas években azonban Lukács maga is, számos vonatkozásban, ténylegesen megváltoztatta álláspontját; ezért, mint írja, „taktikai szükségszerűség volt nyilvánosan distanciálnom magamat a *Történelem és osztálytudat*-tól, hogy a hivatalos és félhivatalos irodalomelméletek elleni valóságos partizánharcot ne zavarhassák meg olyan ellentámadások, amelyekben ellenfelemnek, ha bármely bornírtan érvel is, az én saját meggyőződésem szerint tárgyilag igaza volna" (*Történelem és osztálytudat*. 735. old.).

[1] *Vorländer*, Karl (1860—1928): német szociáldemokrata filozófiatörténész, az újkantianizmus ún. marburgi iskolájához kapcsolódott; több kiadást megért filozófiatörténeti összefoglalása helyenként ma is forrásértékű.

LENDVAI FERENC

Rudas László

ORTODOX MARXIZMUS?

„Csupán érvek és szillogizmusok nem elegendők az idealizmus megcáfolásához... nem elméleti érveken fordul meg a dolog."

N. LENIN: MATERIALIZMUS ÉS EMPIRIOKRITICIZMUS.[1]

Lukács György „Történelem és osztálytudat" címen cikkgyűjteményt tett közzé. Az alapvető problémák, amelyeket a szerző ebben a könyvben tárgyal, állásfoglalásra késztetnek.

Ez egy cikk keretében több okból szerfelett nehéz. Először is: Lukács a marxizmus legnehezebb problémáit tárgyalja, és ő olyan ember, aki ehhez a modern filozófia teljes fegyverzetével lát hozzá. Mind ez a tény maga, mind Lukács elvtárs múltja alapos tárgyalást követelt meg. A német filozófia világában L. elvtárs, hosszú ideig, azelőtt, hogy kommunistává lett, megérdemelt hírnévnek örvendett, mint filozófus, mégpedig olyan filozófus, aki a maga útját járja, aki önállóan gondolkodik és nem azon kérődzik csupán, amit nagy gondolkodók hagyományoztak az utókorra. L. elvtárs aztán kommunista lett. Ilyenként dolgozott *illegálisan* pártunkért már a magyar proletárforradalom előtt. A magyar forradalom alatt, és azt követően, mindig felelős beosztásban volt, nem ingott meg egy percre sem, és mindenkor nyílt ellensége volt minden opportunizmusnak. Ha filozófiai múltja némi bizalmatlanságot ébreszthet is filozófiai jövőjét illetően, kommunistaként a legveszélyesebb posztokon, mind népbiztosként, mind katonaként is az arcvonalban a proletárforradalomért harcolt és egyébként is megállta a helyét.

Mindezeket nem azért mondom, mintha — mellette, vagy ellene — olyan érveket akarnék L. elvtárs tudományos munkásságát illetően felhozni, amelyek kívülesnek a tudomány területén. De mivel írásai, meggyőződésem szerint, nem egy olyan állítást tartalmaznak, amelyet marxistaként *nem csak hogy nem fogadok el, hanem teljes határozottsággal visszautasítok*, kénytelen vagyok utánajárni, hogy ezek a — határozottan mondhatom — *tévedések* milyen forrásból erednek és ezt a forrást L. filozófiai múltjában találom meg. Ez a múlt — nem földrajzilag, hanem filozófiailag — Heidelbergben lelhető fel, ahol L. elvtárs Max Weber, Emil Lask stb. köréhez igen közel állott. Ámde Max Weber szociológiája szorosan érintkezik Rickerttel. Minden marxista előtt is-

mert viszont, hogy a rickerti irányzat mit jelent. Idealista, agnosztikus, reakciós filozófia ez. És azt állítom, hogy ha L. et. alapvetően szakított is társadalmi múltjával, *ez nem áll filozófiai múltját illetően.* Szép számmal üdvözölhetünk (jobban mondva: találhatunk, megütközésünkre) idealista, agnosztikus régi ismerősöket L. et. legújabb írásának elemeiként. Ha ezt sikerül kimutatnom, kívánatosan sürgős lenne, hogy L. et. *módosítsa* nézeteit, hogy mostani filozófiai lelkiismeretével leszámoljon. Nehéz dolog ez, de nem lehetetlen.

Mind a személy, mind filozófiai múltja tehát egyaránt nehézzé teszi, hogy rövid úton, egy cikk keretében elintézzük. Éppen a Rickert-i irányzat különösen éleselméjű, szakszerű bölcsészet. Nem filozófiai dilettánsokkal állunk itt szemben, hanem a modern logika és ismeretelmélet teljes fegyverzetébe öltözött, igen mélyre hatoló szakemberekkel. Nagyon gyakran nehéz felfedni a fortélyaikat. És Hegelen kívül L. főként ezektől tanult. És ebből az iskolából, a maga múltjából áthozott a mostani lényébe valamit, amit mindjárt az elején szóvá akarok tenni: *a filozófiai tolvajnyelvet.*

Vannak kérdések, amelyeket csak szakszerűen lehet — és kell is — tárgyalni. Különösen akkor van ez így, amikor régtől fogva begyökeresedett polgári tudományok, avagy fontos polgári gondolkodók ellen lép fel az ember, amikor ezekkel szemben egy új, forradalmi elméletet kíván a tudományosság szabályai szerint ábrázolni és eleve el kívánja kerülni, hogy valamely *mellékes területen,* terminológiai kérdésekben, vagy a szakszerű tárgyalás módja tekintetében feltárja gyengéjét. Ezért mondotta Marx, hogy „Egy tudomány forradalmasítására irányuló tudományos kísérletek soha nem lehetnek valóban népszerűek." (Neue Zeit. 20. 2. 30.)[2] Ez indította Marxot arra, hogy fő műveiben, amelyekben első ízben tárgyalta új társadalomelméletét és politikai gazdaságtanát, szigorúan tartsa magát a szakszerű, a filozófiai és közgazdaságtani iskolák minden szabályát betartó előadásmódhoz. Hogy másokról ne is szóljak, csak Buharin et. írásaira utalok az újabb kommunista irodalomból, aki, mint az köztudott, a népszerű és egyúttal mégis tudományos irodalomnak egyik legnagyobb mestere. Ennek ellenére „Az átmeneti időszak gazdaságtana", ezt megelőzően „A tőkepénzes politikai gazdaságtana" című munkájában „szinte matematikai nyelvet" választott. Néha felette nehéz is mélyenjáró gondolatokat azonnal népszerűen kifejezni. Minél mélyebbek a gondolatok, annál nehezebb. A szakkifejezések szerfelett megkönnyítik a dolgot. Egy-egy szakkifejezés olykor sűrítetten egész tantételeket tartalmaz, amelyeket nem kell elismételnünk, ha helyettük az illető szakkifejezéseket alkalmazzuk.

És mégis: a filozófia terminológiája valóságos tolvajnyelvvé lett. Olyan tolvajnyelv ez, amelyet a szakbölcsészek gyakorta kizárólag abból a célból használnak, hogy a be-nem-avatott tömeg szemébe port hintsenek. A bonyolult, mesterségesen szövevényessé tett nyelvezettel az elméletet elidegenítik a széles néptömegektől, éppen azáltal teljesen elszakítva a tudományt a gyakorlattól — minden kommunistának e tekintetben is az a forradalmi feladata, hogy a tudomány és a gyakorlat *formai egységét is* helyreállítsa és egymáshoz újra közelebbhozza a tudományt és a tömegeket.

És ez nemcsak azáltal valósul meg, hogy emeljük a tömegek kulturális szintjét azt közelebb hozva a tudományhoz (ami átfogó mértékben csupán a proletár-

forradalom győzelmét követően valósítható meg), hanem olymódon is, hogy magát a tudományt hozzuk közelebb a tömegekhez. Ez pedig természetesen a tudomány nyelvezetének egyszerűsítésével, demokratizálásával érhető el. E tekintetben L. et. — enyhén szólva — nem tartotta szem előtt, figyelmen kívül hagyta forradalmár kötelességei egyikét.

Amikor tehát ebben a cikkben csak ott folyamodok ehhez a tolvajnyelvhez, ahol az óhatatlanul szükséges, ezt abban a reményben teszem, hogy ezzel nem fog csorba esni az érveimen.

Az elmondottakból világos, hogy a L. et. által tárgyalt kérdések közül kénytelenségből csak néhányra, csak egyesekre szorítkozhatok. A terjedelmes kötetből az Engelsszel való polémiát választottam, mert L. itt követi el a legnagyobb és legjellemzőbb tévedéseket. Az ehelyütt nem tárgyalt kérdésekre, ha szüksége mutatkozik, más alkalommal fogok visszatérni.

I. MI AZ ORTODOX MARXIZMUS?

Kezdjük azzal, amivel L. et. maga is, azzal a kérdéssel, hogy mi az ortodox marxizmus? L. et. korlátlanul, és a szó szoros értelmében ortodox marxistának kíván számítani. Nemcsak, hogy egy külön tanulmányt szán rá, de szinte az egész előszót, amelyben egész könyve célkitűzését nyújtja, ennek a kérdésnek szenteli. L. annak, hogy ő „ortodox marxista", minden következményét le kívánja vonni, és nem csupán jobbfelé, az opportunisták, Kautsky, Bernstein és a többiek ellen folytat polémiát, hanem indíttatva érzi magát arra, hogy az ortodox marxizmust még magával Friedrich Engelsszel szemben is védelmébe vegye, mert meggyőződése szerint Engels egyes pontokban eltért az ortodox marxizmus álláspontjától. Ezeket írja:

„Ha egyes helyeken vitába is szállunk Engels némely kijelentésével, akkor ez — s ezt minden értelmes olvasónak be kell látnia — az egész rendszer szelleme alapján történik; alapját az a felfogás képezi..., hogy ezeken *az egyes* pontokon a szerző még Engelsszel szemben is az ortodox marxizmus álláspontját képviseli."[3]

Mindenki — teljes joggal — kíváncsi lehet, hogy Engels vajon hol tért el az ortodox marxizmus álláspontjától. Eleve ugyan nem kizárt, hogy Engels imitt-amott tévedhetett. Néha még Homérosz is szundikál.[4] Mindenki hálás lenne, ha valaki ezt kimutatná, elsősorban maga Engels, ha még élne, hiszen mindig sokra tartotta a marxista elmélet tisztaságát és feddhetetlen csorbíthatatlanságát.

Engelst gyakran vádolták azzal, hogy a marxizmust nem tartotta meg a marxi színvonalon. Számos „forrófejű" (főként a polgári oldalról) Engelst tekinti az első vulgáris marxistának. Arturo Labriola, volt szindikalista, aki kijavította Marxot és aki aztán a világháború után egyszerre csak a Giolitti-kormányban tűnt fel munkaügyi miniszterként és ezzel be is fejezte „forradalmi" pályafutását,[5] azzal is megvádolta Engelst, hogy még azt sem tudta, mit tartalmaznak Marx hátrahagyott írásai. Engels — úgymond — folyton arról beszél, hogy „A tőké"-nek egy negyedik kötete is létezik, ami pedig nyilvánvalóan nem igaz.

Labriola Engelst „spirito oscuró"-nak (obskurus szellemnek) nevezi, és ez a becsmérlő kitétel arra szolgál, hogy közvetve, Engelsen keresztül, magát Marxot „igazítsák helyre", „mentsék meg" Engels által történő „ellaposítása" elől. Arturo Labriolát pedig éppen azért említem, mert ő szintén „baloldali radikális" volt (a Lenin említette gyermekbetegségek értelmében) és azért is, mert eljárásmódja tipikus. Azzal az ürüggyel, hogy Engels nem értette meg Marxot, természetesen magát a marxizmust torzítják el. *Mindeddig kivétel nélkül* ez történt.

Aztán megjelent az „Értéktöbblet-elméletek", aminek a tudomásulvételét a derék Labriola természetszerűen nem tartotta kötelezőnek.

Arturo Labriola maga csupán egyike volt a számos utódnak, akik megannyian ellentétet kíséreltek koholni Marx és Engels között.

Annak a vádnak, hogy Engels eltért volna az ortodox marxizmus álláspontjától, tehát előtörténete van, és egy kis mellékíze. Ez természetesen önmagában még nem teszi kizárttá magának a tényálladéknak a lehetőségét. Lássuk tehát, hogy Engels miben tért el ettől az állásponttól, és hogy L. miképpen veszi ezt védelmébe Engels ellenében.

Az első váddal L. könyvének 15. oldalán találkozunk. Ez áll ott:

„Engels leírja a dialektikus és a »metafizikus« módszer fogalomalkotása közti ellentétet; igen élesen hangsúlyozza, hogy a dialektikában feloldódik a fogalmak és a nekik megfelelő tárgyak merevsége, hangsúlyozza, hogy a dialektika az egyik meghatározottságból a másikba való folyékony átmenetek állandó folyamata, az ellentétek szakadatlan feloldódása és egymásba való átcsapásuk; hogy ennek következtében a kölcsönhatás lép a merev és egyoldalú kauzalitás helyére. Nem is említi azonban a leglényegesebb kölcsönhatást, *szubjektum és objektum dialektikus kapcsolatát a történelmi folyamatban*, nemhogy a módszertani megfontolások (e kapcsolatot megillető) középpontjába helyezné azt. E meghatározás nélkül azonban a dialektikus módszer már nem forradalmi, a »folyékony« fogalmak (persze végső soron mégis csupán látszólagos) fenntartása ellenére sem az."[6]

Súlyos vád ez éppen az ellen az Engelsszel szemben, aki Marxszal együtt a dialektikus módszert forradalmi módszerré fejlesztette. És ezt Marx életében cselekedte, amikor Marxnak oly sok alkalma lett volna arra, hogy Engels által netán elkövetett hamisítások vagy tévedések ellen tiltakozzék. Mit jelent ez a vád?

Azt, hogy Engels a dialektika körvonalazásakor az „Anti-Dühring"-ben még csak említést sem tett egy lényeges kölcsönhatásról: a szubjektum és objektum dialektikus kapcsolatáról a történelmi folyamatban. Enélkül, mi több, e kapcsolatnak a megfontolás középpontjába helyezése nélkül a dialektikus módszer megszűnne forradalmi módszer lenni. És mivel Engels így járt el, megszűnt forradalmi dialektikus lenni. Ezen mit sem változtat, hogy nevezett könyvében Engels „igen élesen" fenntartotta a „folyékony" fogalmakat. Ezek fenntartása „csupán látszólagos". Tehát: Engels csak látszólag dialektikus, a dialektikus módszerből, amely Engels fejtegetéseit megelőzően forradalmi módszer volt, forradalmiatlan elméletet csinált.

Ez kemény vád, és nagyon biztosnak kell lennie a dolgában annak, aki

Engels ellen ilyen szavakat mer megkockáztatni. „Végső soron" a szavak mögött mégiscsak az a vád húzódik meg, hogy Engels a dialektikát ismét metafizikává változtatta. Hiszen a „folyékony" fogalmakat „csak látszólagosan" tartotta fenn!

Könyve 17. oldalán L. kifejti, hogy a dialektikát Marx a történelmi-társadalmi valóságra korlátozta. Felhozza a következő Marx-idézetet:

„Mint egyáltalán *minden történelmi társadalmi tudománynál*, a gazdaságtani kategóriák meneténél is mindig szem előtt kell tartanunk... hogy *a kategóriák létezési formákat, egzisztenciameghatározásokat*... fejeznek ki." (Z. Kritik der pol. Ök. XLIII). [7]

És ehhez a következő jegyzetet fűzi:

„Nagyon fontos a módszernek ez a történelmi-társadalmi valóságra való korlátozása. A dialektika engelsi ábrázolásából származó félreértések lényegileg azon alapulnak, hogy Engels — Hegel hamis példáját követve — a természet megismerésére is kiterjeszti a dialektikus módszert. Ugyanakkor a természet megismerésében nincsenek jelen a dialektika *döntő meghatározásai:* szubjektum és objektum kölcsönhatása, elmélet és gyakorlat egysége, a kategóriák szubsztrátumának történelmi változása, mint a gondolkodásban való megváltozásuk alapja stb."[8] (Az én kiemelésem. — *R. L.*)

És elnézést kérve L. et. még hozzáteszi:

„Itt sajnos egyáltalán nincs lehetőségünk arra, hogy részletesen tárgyaljuk ezeket a kérdéseket."

Mi azonban azt mondjuk: ez megengedhetetlen. Ez a néhány sor — mint rögtön be fogjuk bizonyítani — *a marxi dialektika tisztára idealistává fordítását, idealista ismeretelméletet, a dialektika beszűkítését* tartalmazza — és ez rászolgálna arra, hogy „részletesen tárgyalják".

Az első kérdés természetesen az, hogy Marx tényleg a történelmi-társadalmi valóságra korlátozza-e a dialektikát, Engels azonban *Marxszal ellentétben* tágabban a természetre terjesztette-e ki? Ez már *történelmi-szubjektív* okokból lehetetlen:

L. maga azt mondja, hogy Engels „Hegel hamis példáját" követte. Az következik ebből, hogy Marx elkerülte „Hegelnek ezt a hamis példáját". Olyan rangú gondolkodó, mint Marx, ilyen lépést, egy olyan rangú gondolkodó helyesbítését, amilyen Hegel volt, nem tesz meg *öntudatlanul*. Ha Marx a dialektikát Hegellel szemben a társadalomra korlátozta, akkor ennek teljesen tudatában kellett lennie. Túlságosan is fontos lépés lett volna ahhoz, hogy hallgasson róla, azt kifejezetten és kertelés nélkül, nyíltan és egyenesen ki ne jelentse. És még lehetetlenebb lett volna, hogy szó nélkül tűrje, amint legközelebbi barátja és munkatársa, Engels, ezt a Hegellel szemben Marx által kidolgozott új álláspontot ismét elhagyja és visszatér a régi, túlhaladott, Marx részéről már elejtett hegeli állásponthoz! Hiszen Engels felolvasta az „Anti-Dühring"-et Marxnak, aki azt helyeselte. Avagy L. et. feltételezi Marxról, hogy talán Engels iránti baráti érzelmektől indíttatva, vagy mert nem tartotta a dolgot annyira fontosnak, vagy bármely más okból — hallgatott volna? Ez nem volt Marx szokása, akkor sem, ha az elmélet lényegtelen vonásáról volt szó, még kevésbé, ha lényegesekről. Bizonyára igyekezett volna Engelst meggyőzni

álláspontja helytelenségéről. És Engels a maga részéről szintén nem olyan ember volt, akiről egy Marx érvei leperegtek.

Már csak történelmi szempontból sem lehet tehát L. et.-nak igaza. De nézzük az ügyet nemcsak történelmileg, hanem — dialektikusan is.

Idézetek halmozását elkerülendő, amelyek bizonyíthatják, hogy Marx elismerte a dialektikát a természetben is, nézzük csak azt az idézetet, amelyet L. et. maga hozott fel a fenti helyen, és amelyből azt következteti, hogy Marx a dialektikát a társadalomra korlátozta. A szóban forgó helyen Marx kifejti, hogy valamely történelmi-társadalmi forma csak akkor képes egy másik, múltbeli társadalmi forma megértésére, ha már elkezdi önmagát bírálni. Addig amazokat csupán „önmagához vezető fokoknak" tekinti. Aztán Marx így folytatja (*rövidítés nélkül* idézem, nem megkurtítva, mint L.):

„Mint egyáltalában minden történelmi, társadalmi tudománynál, a gazdaságtani kategóriák meneténél is mindig szem előtt kell tartanunk, hogy — miként a valóságban, úgy a fejben is — a szubjektum, ez esetben a modern polgári társadalom, adva van, és hogy *ezért* a kategóriák ennek a meghatározott társadalomnak, *ennek* a szubjektumnak létezési formáit, exisztenciameghatározásait, gyakran csak egyes oldalait fejezik ki." (Az én kiemelésem – *R. L.*)[9]

Ha van világos szöveg, ez az itt idézett az! Mi sem világosabb annál, hogy ez az idézet távolról sem mondja azt, amit L. et. beleolvas, vagy belőle kiolvas: a dialektikának a történelmi-társadalmi valóságra való korlátozását!

Először is: itt nincsen szó a történelmi-társadalmi tudományoknak, a természettudományokkal való ellentétéről. A természettudományról sem itt, sem másutt egy árva szó sem esik.

Másodszor: itt nem a történelmi-társadalmi tudományokról, hanem *azok menetéről* van szó, azaz *fejlődésükről*. Marx azt mondja, hogy „a gazdaságtani kategóriák meneténél" valamit szem előtt kell tartani. Mit kell a gazdaságtani kategóriák meneténél szem előtt tartani? Azt, hogy „létezési formákat, exisztenciameghatározásokat, gyakran csak ennek a meghatározott társadalomnak, ennek a szubjektumnak gyakran csak egyes oldalait fejezik ki." Miért van ez így? Mert „ez a meghatározott társadalom", „ez a szubjektum", „a modern polgári társadalom" adva van, „miként a valóságban, úgy a fejben is". Tehát: „adva van" egy társadalom, mondjuk a modern polgári társadalom. Ez a társadalom visszatükröződik a fejben is. Az emberek „polgári módon" gondolkoznak. *Ennélfogva* a fogalmaik *ennek* a valóságnak, *ennek* a társadalomnak „létezési formáit, exisztenciameghatározásait" fejezik ki. Ha más társadalom lenne adva, fogalmaik (kategóriáik) egy más valóságot fejeznének ki. Ez a valóság annyira betölti a fejet, hogy az emberek még múltbeli korszakokat is a számukra adott valóság alapján, tehát az adott esetben polgári módon ítélnek meg.

Ez az idézet tehát egyszerűen azt mondja ki, hogy a történelmi társadalmi tudományok „kategóriái" nem az ember társadalmi létének *általában* való viszonyait, hanem csupán egy *konkrét, történelmileg adott* létet fejeznek ki. Ez természetesen nem zárja ki, hogy létezhessenek történelmi-társadalmi tudományok, amelyek *általában* szólnak a társadalmi létről. Ilyen pl. a marxizmus. Az a tétel például, hogy „Nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem

megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza", általában fejezi ki a társadalmi élet egy általános tényét. Ez a tétel azonban még meg sem fogalmazódott, a marxizmus még kialakulóban volt, amikor Marx a fentidézett sorokat leírta. Ennélfogva Marx csak az annak idejéig konkrétan adott történelmi-társadalmi tudományokról szól és megállapítja, hogy habár ezek állítják, hogy általános „kategóriákat" tartalmaznak, a valóságban ez nem áll, mivel csak *a maguk* valóságát, *a maguk* társadalmi „adottságait" fejezik ki, sőt ezeknek „gyakran csak egyes oldalait", és múltbeli történelmi korszakokat is csupán *a saját* társadalmuk álláspontjáról fejeznek ki és képesek kifejezni. *Ez az egész szövegrész tehát csak annak a később a „Politikai gazdaságtan bírálatához" előszavában tömören, szabatosan, de elvontan-általánosan megfogalmazott tételnek az előlegezése, hogy „nem az emberek tudata az, amely létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, amely tudatukat meghatározza".*[10] Csakhogy itt ez a gondolat még nem *elvontan*, hanem *konkrétan* a pol. gazdaságtanra vonatkoztatottan van megfogalmazva. *Több nem áll az idézetben* (ami benne áll, éppen elég!), és ezen felül egy árva szó sem esik dialektikáról, vagy annak a társadalomra való szorítkozásáról. *Aki többet olvas ki belőle, hatalmas tévedésben van!*

Harmadszor: itt nincsen semmilyen általános *módszerről* szó, mint ahogy azt L. et. állítja. Még egyszer: a politikai gazdaságtan *menetéről* van szó, a Marxig való menetéről, amely természetesen azonos mindegyik történelmi-társadalmi tudomány menetével. Ilyen történelmi-társadalmi tudomány volt a politikai gazdaságtanon kívül pl. a történelem, különösen a vallástörténet. És ott Marx megállapítja, ugyanazon a helyen, az azonos jelenséget: ugyanúgy az adott társadalmat tükrözte a vallástörténet, mint a politikai gazdaságtan. Menete azonos volt, mint a politikai gazdaságtané: a kereszténység a múltat csak a jelen álláspontjáról tudta megítélni, s csak akkor vált objektívebbé, mikor a protestantizmusban stb. már megkezdődött a jelen bírálata. Itt tehát a tudományok valóságos *történelmi menetéről* van szó, nem pedig a történelmi-társadalmi tudományok *módszeréről* — ellentétben a természettudományokkal.

Elismerem, hogy ez a sajátosság, amelyről Marx itt beszél, csak a társadalmi tudományok sajátja volt és hogy a természettudományok másként fejlődtek. (Bár L. művének néhány helyén éppen az ellenkezőjét állítja. Azt állítja ugyanis, hogy a természettudományok *szintén* csak a kapitalista társadalom „eldologiasodásának" a termékei. Tehát ellentmond önmagának.) Ha fenn is áll ez a különbözőség — mi köze van ennek a dialektikának a társadalomra való korlátozásához? Ezt nem tudom belátni.

Történelmileg és szó szerint („idézetszerűen") L. et. álláspontja véleményem szerint helytelen, egyáltalán nincsen igaza. Ennek ellenére *tárgyilag* igaza lehet. Lehetséges — bár Marx (csakúgy, mint Hegel és Engels) a dialektikát nem korlátozta a társadalomra, hanem a természetben is érvényesnek ismerte el —, hogy a dialektika *ennek ellenére* csak a társadalomra érvényes. Nézzük meg a dolgot ebben a megvilágításban. Mi következik ebből?

Először ez következik belőle:

Ha a dialektika a társadalomra korlátozódik, akkor két világ létezik, két egymástól teljesen különböző törvényszerűséggel: a természet és a társadalom.

A természetben a jelenségek lefolyása dialektikátlan, a társadalomban dialektikus.

Helyes. A nagy bölcselők ugyan valamennyien monisták voltak, ám ez még korántsem bizonyíték arra, hogy igazuk volt. L. szerint a világ kettős elvű. Talán neki van igaza, nem pedig nagy elődjeinek. Feltételezzük, hogy így van, legalább egy pillanatra.

Tehát: a természet dialektikátlan, a társadalom dialektikus.

De akkor *másodszorra* felmerül a kérdés:

Miképpen jut a társadalom a dialektikához, amely nem létezett a természetben? A társadalommal együtt kellett *létrejönnie*. (Ez a következtetés csak akkor dől meg, ha a társadalom maga sem jött létre, hanem öröktől fogva létezett. Ebben az esetben felmerül az a további kérdés, hogy *miképpen szűnt meg a dialektika a természetben, amely később keletkezett, mint a társadalom?*)

Miután nem teszem fel, hogy L. et. magáévá tenné ezt a második lehetőséget, vele együtt azt feltételezem, hogy a dialektika nem szűnt meg, hanem kezdetét vette. A természetben, amely korábban volt jelen, mint a társadalom, nem volt meg és nincsen jelen, a társadalomban hirtelen megjelenik és hatni kezd. Hogyan történik ez?

A kézenfekvő indítóok csak az *emberben* lehet. Hiszen a társadalom éppen abban különbözik a természettől, hogy emberek társadalma. Ha nem lennének emberek, nem létezne társadalom sem.

L. *kifejezetten* azt mondja, hogy az ember a dialektika keletkezésének az indítéka. Az említett jegyzetben a dialektika következő „döntő meghatározottságait" sorolja fel:

1. szubjektum és objektum kölcsönhatása (ennek a kölcsönhatásnak az elhanyagolását még szemére is veti Engelsnek),

2. elmélet és gyakorlat egysége,

3. a kategóriák szubsztrátumának történelmi változása, mint a gondolkodásban való megváltozásuk alapja (hogy ez a filozófiai tolvajnyelv mit jelent, számunkra teljesen mellékes, elegendő azt megérteni, hogy „gondolkodásban való megváltozás"-ról van szó. Gondolkodni csak emberek tudnak. Céljainkra ez teljesen elegendő.)

4. „stb." Ez a „stb." sajnos nem helyénvaló itt, mert talán lehetne a többi között feltalálni olyan „döntő" jegyeket, amelyek nem függenek az embertől.

Az 1—3 alatti felsorolt ismérvek azonban nyilvánvalóan *csak* az emberre vonatkoznak. Gyakorlata és elmélete csak az embernek van, szubjektumról és objektumról csak embernél lehet szó, gondolkodás csak az embernél van. Azt, hogy — ördög tudja, miért — éppen a fenti három „a dialektika *döntő* meghatározása" (mint azt L. et. állítja), és hogy miért nem a fogalmak „folyékonysága" a tagadás tagadása, a mennyiség átcsapása minőségbe stb. is — azt nem tudom, és nem is mernék erről még feltevéseket sem megkockáztatni. Célunk szempontjából erre nincs is szükség. Teljesen elegendő, hogy a kifejtettek alapján megállapíthatjuk: ha a dialektika csak a társadalomban érvényes, akkor a legszorosabb kapcsolatban áll az emberrel, és hogy ezt L. kifejezetten elismeri.

Ebből azonban, *harmadszorra*, következik:

A dialektika az ember műve, mert az ember az új, ami a társadalomban a ter-

mészethez járul. Az új, amely a társadalom törvényszerűségében a természettel szemben fellép, ezért hát csak ennek az újnak, az embernek a műve lehet, különben az égből kellett volna alászállnia. A dialektika tehát vagy természeti törvény, vagy isteni vagy emberi törvény. Tehát: a dialektika az ember műve, a dialektika az ember törvényszerűsége. Ha nem lennének emberek, akkor nem létezne dialektika sem.

Ebből *végül* következik:

A dialektika nem objektív, tehát az embertől független törvényszerűség, hanem az ember szubjektív törvényszerűsége.

Márpedig ezt én — mindenkivel együtt — *szubjektív idealizmusnak* nevezem.

Mégpedig egy olyan sajátos idealizmus garázdálkodik itt, amely súlyosbító körülményekkel terhes, amely *Hegel-előtti nézetekhez tér vissza.* Hegel azt feltételezte, hogy a természet (csakúgy, mint a történelem) nem más, mint az abszolút, a tiszta eszme megvalósulása. A dialektika, amely nála az *eszme* törvényszerűsége, éppen ezért az *egész* valóságra kiterjed.

Marx és Engels úgy vélekedtek, hogy a dialektika természettörvény, és mivel a társadalom maga is természet, a természetből *dialektikusan jött létre* (és más, de *nem másfajta* törvényeknek engedelmeskedik, mint a természet), így a dialektikus törvényszerűség szintén *az egész* valóságra kiterjed, mind a társadalomra, mind a természetre, csak éppen a társadalom területén sajátos formákat ölt.

Marx és Hegel tehát mindketten következetesek: egyikük következetes idealista, másikuk következetes materialista.

L. azonban akár idealistának, akár materialistaként mindenképpen következetlen. Azaz: *eklektikus.* Mert nála a dialektika — mit is mondjunk, mi is? Nem természeti törvény — tehát nem materiális világtörvény. De nem az eszme törvénye sem — tehát nem eszmei világtörvény. Mégis, inkább az utóbbi, mint az előbbi.

L. idealizmusa ugyanis lépten-nyomon nyíltan kitűnik. Láttuk, hogy mi volt Engels elleni első ellenvetése. Az, hogy nem tett említést a legfontosabb kölcsönhatásról: a szubjektum és objektum kölcsönhatásáról a történelmi folyamatban. Holott ez a dialektika középpontja.

Kár sok szót vesztegetni arra, hogy Engels megemlítette-e ezt a kölcsönhatást, vagy nem. Hiszen napnál világosabb, hogy ott, ahol Engels az Anti-Dühringjében kifejti a dialektikát, arról mint általános világtörvényről szól, azokat a jegyeket sorolja fel, amelyek egyaránt érvényesek a természetben és a társadalomban, minden létben és a gondolkodásban is, de nem beszél a különleges formákról, amelyeket a dialektika a társadalomban magára ölt.

A szubjektum és az objektum kölcsönhatása csak itt jelentkezik és csak a társadalmi dialektika tárgyalásánál kell róla szólani, mint igen fontos, de mégiscsak különleges esetről. Olvassunk csak utána, miként veri Engels a derék Dühring fejébe könyvének különböző helyein a társadalmi dialektikát — és meg fogjuk látni, hogy Engels ezt a marxizmus számára közhelynek számító igazságot, hogy a történelmi folyamatban objektum és szubjektum kölcsönhatásban állanak, bár nem „szövegezi meg" üres szavakkal, ám *keresztülvitte és konkrétan kimutatta.*

Erre hát tovább szót nem vesztegetünk. De miért a középpontja, a döntő

meghatározása általában a dialektikának ez a kölcsönhatás, amely nélkül a dialektika — L. szerint — többé már nem forradalmi módszer?

Azért, mert — *az idealista* L. szerint — *a forradalmat csupán az elmélet teszi lehetségessé.*

Ezt mondja:

Elmélet és gyakorlat „egységben vannak". „Az elmélet gyakorlati lényegét *belőle* (azaz magából az elméletből) és tárgyához való viszonyából kell kifejleszteni." (Az én kiemelésem. — *R. L.*)[11] Mert különben előfordulhatna, „hogy a tömegeket egészen más hajtóerők mozgatják, hogy *egészen más célokért küzdenek* — s az elmélet egészen véletlenszerű tartalmat jelent mozgalmuk számára, olyan formát, amelyben társadalmilag szükségszerű vagy véletlenszerű cselekvésüket tudatosítják, anélkül, hogy a tudatosodásnak ez az aktusa lényegileg és valóságosan kapcsolódna magához a cselekvéshez." 14. oldal. (Az én kiemelésem. — *R. L.*)[12]

Mert „csak a tudat és valóság ilyen viszonya teszi lehetővé elmélet és gyakorlat egységét. Ez az egység csak akkor jöhet létre (ami viszont előfeltétele annak, hogy az elmélet forradalmi funkciót tölthessen be), ha a tudatossá válás *jelenti azt a döntő lépést*, amelyet a történelmi folyamatnak saját, emberi akaratokból összeálló, de nem az emberek önkényétől függő, nem az emberi szellem által kitalált céljai irányában meg kell tennie; *ha az elmélet történelmi funkciója az, hogy e lépést gyakorlatilag lehetővé tegye;* ha adva van egy olyan történelmi helyzet, amelyben egy osztály számára a társadalom helyes megismerése a harcban való önigenlésének közvetlen feltétele; ha számára önmaga megismerése egyben az egész társadalom helyes megismerését is jelenti; ha ennek következtében, e megismerés vonatkozásában, ez az osztály egyszerre szubjektuma és objektuma is a megismerésnek, s *így az elmélet közvetlenül és adekvát módon avatkozik bele a társadalom átalakulási folyamatába.*" (Ugyanott. Az én kiemeléseim. — *R. L.*)

Elnézést ezért a hosszú idézetért. Szükség volt rá, mert itt L. et. nemcsak rejtett következményeiben idealista, hanem leplezetlenül idealistaként mutatkozik meg, olyanként, *aki számára „az elmélet" azt képviseli, ami a régivágású idealisták számára — az eszme volt.*

Mert *elsősorban* L. et. kiindulópontja, mindannyiszor, amikor a történelmi folyamat kerül említésre, mindig és folyton az elmélet és sohasem a gyakorlat. Az elmélet gyakorlati jellegét az elméletből, nem pedig a gyakorlatból kell kifejteni. (Mellékesen szólva: contradictio in adjecto[13], az, amikor az elmélet *gyakorlati* lényegét az elméletből nem az elmélet *által* kell kifejteni.) A döntő a tárgyhoz való vonatkozása, nem pedig ennek a fordítottja. (A jelen cikk második fejezetében látni fogjuk, hogy L. et. voltaképpen tagadja a gyakorlatot, amennyiben minden valódi idealista mintájára a praxist feloldja az elméletben, sőt mi több, a gondolkodásban.) Ez az elmélet a tömegek mozgatórugója, nem pedig más, „tisztán véletlen" tényezők. Amikor a tömegeket „más hajtóerők mozgatják" mint az elmélet erői, „egészen más célokért küzdenek", mint az elmélet céljaiért, vagy mondjuk úgy, hogy amikor társadalmi törvények a tömegekre „szükségszerűen vagy véletlenszerűen" kihatnak — akkor az elmélet nem kapcsolódik „lényegileg és valóságosan" a tömegekhez. *Másodszor* pedig

a tudat az a *döntő lépés*, amelyet a történelmi folyamat a célja felé megtesz; az elmélet történelmi funkciója abban áll, hogy a történelemnek a célja irányában tett lépését „gyakorlatilag lehetővé" tegye stb. stb.

Hiába ismerte fel hát Marx, hogy az ember tudata, tehát az elmélete, a társadalmi lét függvénye. Hiábavaló az a megállapítás, hogy „az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyek ... ott merülnek fel, ahol a megoldásuk anyagi feltételei már megvannak, vagy legalább létrejövőben vannak".[14] Hiába jelenti ez azt, hogy az ember feladatainak, tehát az anyagi társadalmi folyamat követelményeinek elméleti felismerése *ezekből* fakad. Marx szerint nem az elmélet teszi lehetővé a történelmi folyamat gyakorlati lépését, hanem fordítva, éppenhogy csak az anyagi történelmi és társadalmi folyamat teszi lehetővé az elméletet. Itt a gyakorlat és az elmélet között kölcsönhatás áll fenn (nem pedig valamiféle házasság-egység), de a kiindulópont határozottan a gyakorlatban van. Hiába, L. ismét visszafordítja Marxot az idealizmus tolvajnyelvére. És ez nem csupán idealizmus, hanem *miszticizmus* is.

A „történelmi folyamat" itt „különálló személlyé válik" (ahogyan Marx fejezte ki magát, az idealista Bauert bírálva)[15], aki „döntő lépéseket" tesz.

És ez az idealizmus egyidejűleg agnoszticizmus is — mint azt tüstént látni fogjuk.

Az első fejezet végkövetkezményeként megállapítom: amidőn L. et. azt állítja, hogy Engelsszel „a marxizmus egész rendszerének szelleme alapján" folytat polémiát: hatalmas tévedésben van. Ugyanennyire hibás az a meggyőződése, hogy „Engelsszel szemben az ortodox marxizmus álláspontját képviseli", amit ő Engels ellenében képvisel, az *következetlen idealizmus*. Ez rejlik — mint azt kimutatni megkíséreltem — a mögött a vád mögött, hogy Engels a dialektikát a természetre „is" kiterjesztette. És nem hiszem, hogy „minden értelmes olvasónak" ne kelljen belátnia: *először* azt, hogy L. nem a marxizmust „védelmezi" egyes pontokban Engels ellenében, hanem hogy Marx materialista tanításának egész materialista szellemét idealista tanná téve „feje tetejére állítja"[16], és *másodszor*, pedig azt, hogy nem L. et., hanem Engels az, aki „a marxizmus egész rendszerének szellemét", az ortodox marxizmus álláspontját képviseli. *Ez a szellem és ez az álláspont pedig: a következetes materializmus, nem pedig a következetlen idealizmus.*

(BEÖTHY OTTÓ FORDÍTÁSA)

Rudas László itt magyarul most első ízben közzétett kritikája, amelyet a szerző, legjobb tudomásunk szerint, német nyelven írt, az „Arbeiterliteratur" című folyóirat 1924. évi első évfolyamában jelent meg (szerkesztette Dr. Johannes Wertheim, Verlag für Literatur und Politik. Wien), a szeptemberi (9.) szám 493—514. oldalain. Az itt közölt rész a 493—507. oldal szövegét tartalmazza. Rudas László folytatta bírálatát az „Arbeiterliteratur" I. évfolyama II. kötetében két részben megjelent „Die Klassenbewusstseinstheorie von Lukács" (Lukács osztálytudatelmélete) című kritikai írásában (669—697. és 1064—1089. old.), amely a végén keltezve is van: Moszkva, 1924. augusztus 1. Az egész Rudas-cikk tehát a folyóiratban 77 nyomtatott oldalra terjed.

Lukács György „Geschichte und Klassenbewusstsein" (Történelem és osztálytudat) című könyve, amelyet Rudas itt bírál, 1923-ban jelent meg a Der Malik-Verlag, Berlin, kiadásában. A „Történelem és osztálytudat" magyar nyelven első ízben 1971-ben került kiadásra a hasonló című kötetben (Magvető Kiadó 201—660. old.). Ez a kiadás a „Marxista fejlődésem: 1918—1930" című 1967. márciusi keltezésű tanulmányt is tartalmazza,

amelyet Lukács György a „Geschichte und Klassenbewusstsein"-nak az első kiadást negyvenöt év múlva követő 1968-as kiadása számára írt, már Budapesten, és amely magyarázattal szolgál a könyv addigi sorsát illetően.

Rudas László kritikai dolgozatának itt közölt szövegében számos idézet foglaltatik. A Lukács művéből idézett szövegrészeket Berényi Gábornak a fent jelzett, Vajda Mihály szerkesztette magyar kiadásban közölt fordítása alapulvételével közöltük, és az olvasó számára — ahol szüksége mutatkozott — megadjuk helyüket az 1971-es magyar kiadásban. Ott, és annyit változtattunk e szöveghelyeken, ahol és amennyire az szükséges volt a Rudas László szövegébe való magyarnyelvű beillesztés szempontjából. Amikor Rudas László eme Lukács-idézetei helyét megemlíti a szövegben (pl. „15. old.") ez természetszerűen mindenkor a „Geschichte und Klassenbewusstsein" fent említett 1923. évi Malik-kiadására vonatkozik.

Amikor Lukács György művét megírta, majd Rudas László a kritikai megjegyzéseit megtette, mindketten természetesen idézeteiket csak olyan kiadásokból meríthették, amelyek annak idején már léteztek. Az olvasó az ilyen idézetek újabb, nemegyszer modernebb, teljesebb és hitelesebb szövegkiadásait az 1971-es magyar kiadásban megtalálhatja, ahol az eredetiben szereplő — immár csak nehezen hozzáférhető és részben el is avult — szöveghelyadatokat (véleményünk szerint helyes eljárással) korszerűsítették. Ezért az ilyen adatokat érintetlenül meghagytuk úgy, ahogyan azok Rudas László kritikájában 1924-ben megjelentek. A fordító — teljes egyetértésben a szerkesztő intencióival — a Rudas László közzétett szövegébe való bárminő stilisztikai, didaktikai, vagy egyéb szempontból történő beavatkozás teljes mellőzésével (például még az 1924-es nyomtatott szövegben szereplő rövidítéseket is változatlanul megtartva), a közzétett nyomtatott szöveget tekintette Rudas László gondolatai, érvei, szándékai kifejezésének, és annak a történelmi dokumentumoknak kijáró, elsősorban szigorúan hű magyar fordítására törekedett.

[1] LÖM 18. köt. 25. old. —[2] Marx levele Kugelmannhoz 1862. december 28-án. MEM 30. köt. 612. old. — [3] Történelem és osztálytudat. Magvető Kiadó 1971. 203. old. — [4] Idézet Horatius „Ars poetica"-jából, 358. sor: „quandoque bonus dormitat Homerus" — [5] Giovanni Giolitti (1842—1928) polgári liberális politikus, 1892 és 1921 között öt ízben olasz miniszterelnök, Németország és a Hármas-szövetség híve, a parlamentarizmus vezető államférfia. Igyekezett együttműködni a politikai katolicizmussal, a szocialistákat pedig megnyerni a liberális-monarchikus rendszer támogatásának. Kormányzásához fűződik az olasz vasúthálózat kiépítése, a tripoliszi katonai expedíció, Líbia bekebelezése, az életbiztosítási monopólium és az általános választójog bevezetése. Lenin jegyezte meg az olasz imperializmusról és szocializmusról írt munkájában, hogy mennyire tanulságos Olaszországnak az imperialista politikára való áttérésével kapcsolatban a választójogi reform egyidejű végrehajtása, amely „3 219 000-ről 8 562 000-re növelte a választók számát, vagyis »majdhogynem« általános választójogot adott. A tripoliszi háború előtt Giolitti, a reform atyja, határozott ellensége volt a választójogi reformnak." — Arturo Labriola (1873—1959) olasz szocialista közgazdász (nem tévesztendő össze Antonio Labriola marxista filozófussal [1843—1904], aki hegeliánus kezdetei után a történelmi materializmus meggyőződéses hirdetőjévé vált), a forradalmi szindikalizmus egyik teoretikusa volt. Az olasz—török háború (1911—1912) és az első világháború idején soviniszta álláspontra helyezkedett és 1920—1921-ben munkaügyi miniszteri tisztséget vállalt. Emigrációban élt 1926 óta, amelyből 1939-ben visszatért, de 1943-ig politikai tevékenységet nem folytatott. Szenátor volt 1948 és 1953 között, 1950-től a Béke-Világtanács tagja. Az olasz imperializmus mellett kiállását követően Lenin 1915-ben szociálsovinisztának és az olasz „plehanovisták" egyikének nevezte. — [6] T. és O., 213—214. old. — [7] MEM 13. köt. 171—172. old. — [8] T. és O., 215. old. — [9] MEM 13. köt. 171—172. old., valamint 46/I. köt. 211. old. — [10] MEM 13. köt. 6. old. — [11] T. és O., 211. old. — [12] T. és O., 211—212. old. — [13] önellentmondás — [14] A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó. MEM 13. köt. 7. old. — [15] A szent család. VI. fejezet. MEM 2. köt. 78. old. — [16] *umstülpt*, „talpára kell állítani", mondja Marx „A tőke" második kiadásához írott előszavában Hegel idealista dialektikájáról. MEM 23. köt. 20. old.

BEÖTHY OTTÓ

Révai József

RECENZIÓ LUKÁCS GYÖRGY „TÖRTÉNELEM ÉS OSZTÁLYTUDAT" C. KÖTETÉRŐL (1925)*

A dialektika szerepének kérdése Marx rendszerében egyszersmind a Marx és Hegel közötti viszony kérdése is. E kérdésben nem volt egységes álláspont a marxisták táborában. A neomarxista Marx-irodalom a neokantiánus filozófia erős hatása alatt állván, a marxizmusban szaktudományt látott, amely a társadalomban és a történelemben lejátszódó oksági-törvényszerű eseményekkel foglalkozik, amelynek tehát semmiféle belső, tárgyszerű kapcsolata nincs „világnézeti kérdésekkel". A marxizmusnak „pozitív tudományként" való felfogása annál is inkább lehetséges volt, mivel a neokantianizmus kiirtotta a filozófiából, sőt magából Kant rendszeréből is a „világnézeti kérdéseket", a filozófiából szaktudományt csinált. A pozitivistára fordított Kant és a kantiánus szellemben átértelmezett Marx úgy viszonyult egymáshoz, mint bármely természettudomány a maga pozitivista ismeretelméletéhez. Ilyen felfogás szerint, amely a filozófia feladatát csupán minden megismerés transzcendentális előfeltételeinek kutatásában látta, magától értetődő volt, hogy a Marx-interpretátor a marxi „materializmusban" kénytelen volt csupán Marx személyes ügyét látni. E materializmus történetileg megleli ugyan magyarázatát a XVIII. századi materializmus harcos társadalmi szerepében, de ténylegesen nem gyökerezik magában a rendszerben. Bármennyire eltérőek is tehát tartalmilag a felfogások Marx és Hegel viszonyát illetően, megegyeznek abban a feltételezésben, hogy a marxizmus éppolyan szaktudomány, mint bármely más tudomány. Erről az álláspontról szemlélték és válaszolták meg a dialektika kérdését. Ebből indult ki *Eduard Bernstein* is, amikor a dialektikában mint a marxizmus hegeli örökségében „csapdát" látott, a priori fogalmi konstrukciót, amely meghamisítja az empirikus tényeket, megsemmisíti a tudományos ítéletek értékmentességét. Ez volt az álláspontja *Max Adler*nek, amikor feltételezte, hogy a hegeli dialektika „misztikus burkának" szétfeszítése nem más, mint a dialektikának mint tudományos munkamódszernek elválasztása és megkülönböztetése a történelem „reális antagonizmusaitól". És ugyanezen az alapon mondhatta viszont *Heinrich*

* Georg Lukács: „Geschichte und Klassenbewusstsein". Studien über marxistische Dialektik, Malik Verlag, Berlin 1923.

Cunow, hogy Marx dialektikája csupán „tükrözi" a társadalmi fejlődés folyamatának dialektikáját.

Ilyen elképzelés alapján még csak fel sem lehetett fogni a hegeli dialektika lényegét; mert e dialektikának feltétele a lét és gondolkodás meghatározott viszonyáról szóló tanítás. Ha azonban ezt a problémát mint „metafizikus" problémát, eleve elvetjük, illetve látszatproblémának, „*Kant* félreértésének" minősítjük (*Max Adler* ebben *Schopenhauert* követi), mivel a lét és gondolkodás — mint megismerendő és megismerő — viszonya alapján a probléma ebben a formában fel sem merülhet, akkor a dialektika vagy fantasztikus konstrukció, vagy talány marad. S ha mégis szőnyegre kerül ez a probléma, akkor a dialektika bizonyos centrális kérdéseit eleve ki kell kapcsolni, egyes, összefüggéseiből kiszakított elemeit mint a gondolkodás vagy a reális történés merőben külsőleges meghatározottságait kell tárgyalni. A szocializmus filozófiai irodalmában a dialektika ezen központi kérdése, ti. a lét és gondolkodás specifikus, dialektikus viszonya valóban nem is került a vizsgálat középpontjába, ennélfogva a hegeli és a marxi dialektika közötti különbség ebből a szempontból nem is került egységes kifejtésre.

Ugyanis még a régebbi marxisták, mindenekelőtt *Plehanov*, sőt maga *Engels* sem dialektikusan, hanem a naturalisztikus metafizika szellemében tárgyalták lét és gondolkodás viszonyának problémáját. A naturalista metafizika révén eljutottak ugyan a lét és a gondolkodás ama dualitásának elvetéséhez, amelyet a kriticizmus hozott létre, de az egységnek ez a formája csak nevében volt közös a hegelivel. Ha a hegeli dialektikát vagy a marxi materializmust a naturalisztikus metafizika szemszögéből vizsgáljuk, egyrészt oda jutunk, hogy merőben külsőleges módon „idealistának" minősítjük Hegel dialektikáját, s a „szellem" hegeli fogalmának azt a hamis értelmezést adjuk, amelyet a dogmatikus metafizika rendszere tulajdonított neki. Másrészt arra az elképesztő eredményre jutunk, mint például Plehanov, aki még *Haeckel*nek, ennek a dilettáns filozófusnak a „monizmusát" is egy kalap alá vette Marx „materializmusával", s a szubjektum—objektum azonosságának marxi formáját *Huxley*nak azon tételére alapozta, miszerint a „pszichológia alapjai az idegrendszer fiziológiájában keresendők".

Engelsnél, Plehanovnál és követőiknél a természetnek ez a hegeli bevonása a dialektika birodalmába együtt jár a hegeli természetfogalom teljes elvetésével, valamint a természettudományos megismerés dicsőítésével és abszolutizálásával, mely utóbbi egyenesen érthetetlen egy dialektikus és történelmi gondolkodónál. A dialektikus materializmusnak az az értelmezése, amely szerint rokon vagy éppenséggel azonos a naturalisztikus materializmussal, nem tette ugyan teljesen lehetetlenné a hegeli dialektika és a fölötte gyakorolt marxi kritika megértését, sőt, a marxizmus hegeli tradíciójának őrzői többnyire éppen azok az „ortodox" marxisták voltak, akik a marxizmust filozófiailag összekapcsolták a naturalisztikus materializmussal, ám az a kísérletük, hogy a természetet a természettudományok nyomán haladva dialektikussá tegyék, szükségszerűen ellenkező eredményre vezetett. A dialektika naturalizálódott. Igaz, ezen átértelmezés következményei elsősorban filozófiai jellegűek voltak, s a marxizmus lényegének deformálását illetően kevesebb veszéllyel jártak, mint az ellenkező előjelű

átértelmezések. Mert az a kísérlet, amely a természetet történetivé, azaz dialektikussá igyekszik tenni, magát a történelmi dialektikát általában érintetlenül hagyja, az a kísérlet viszont, amely a történelmet bevonná a természet birodalmába, szükségképpen eltorzítja magát a történelem dialektikus struktúráját s megváltoztatja az embernek a történelemmel kapcsolatos elméleti és gyakorlati magatartását. Nem véletlen tehát, hogy a marxizmus politikai-forradalmi ortodoxiája naiv nemtörődömséggel viseltetett a dogmatikus „polgári" materializmus iránt, a kantianizmusban, a machizmusban stb. viszont közvetlen politikai veszélyt gyanított. Nem véletlen, hogy a dialektikát azok a marxisták használták elméleti fegyverként, akik számára a dialektika filozófiai jelentősége csak eltorzítva és külsőlegesen vált tudatossá; azok viszont, akik úgy vélték, hogy kritikailag meghaladták a primitív materializmust, nemcsak filozófiailag, hanem a politikai elméletben is kénytelenek voltak mellőzni a dialektikát. Plehanov például a dialektika következő két meghatározását tekintette a legjellemzőbbnek: 1. az ellentmondásokban való fejlődést, 2. mennyiség és minőség dialektikus viszonyát. A dialektikának ezeket az egyes mozzanatait kitűnően megértette, de elhanyagolhatónak vélte Hegelnek az öntudatról szóló tanát, amely organikus egészbe foglalja a dialektika egyes mozzanatait, s a Marx és Hegel közti különbséget mindössze abban vélte föllelni, hogy Marx a hegeli „világszellem" fogalmát a „termelési viszonyok" fogalmával cserélte fel. Plehanov felismerte a hegeli kölcsönhatás-fogalom jelentőségét, miszerint „ugyanannak a két oldalát nem hagyhatjuk meg közvetlenül adottként, hanem valami harmadiknak, magasabbrendűnek mozzanataiként" kell felfognunk őket. Ám nála ez a „magasabbrendű" az oksági lánc új, megelőző tagja lett, s ennek folytán a világszellem és történelem hegeli viszonyába kénytelen volt kauzális viszonyt becsempészni. Hegelnek ezen félreértése és meg nem értése következtében a marxizmusból filozófiai értelemben a legkülönbözőbb elemek belső összefüggés nélküli egymás mellé sorolása lett.

*

Lukács fent jelzett könyve az első szisztematikus kísérlet arra, hogy filozófiailag tudatosítsa a marxizmus hegeli elemét, a dialektikát. Nagy jelentősége azonban nemcsak ebben van, hanem abban az eredeti fordulatban is, amelyet Lukács a marxizmus filozófiai interpretációjának, a marxi Hegel-kritika interpretációjának ad. A könyv mélységével, tartalmi gazdagságával, s azzal a képességével, hogy általános, látszólag „tisztán" filozófiai tételeket egyes konkrét problémákra alkalmazzon, magasan fölötte áll azon műveknek, amelyek eddig a marxizmus filozófiai alapjait speciális problémaként vizsgálták. Továbbá ez az első kísérlet a filozófia történetének (különösen a XVIII. és XIX. századinak) történelmi-materialista tárgyalására és tisztán filozófiai szempontból is az első számottevő kitörés a csak-ismeretelméletté merevedett filozófiából. Eleve le kell mondanunk arról, hogy kimerítően szóljunk a könyvben tárgyalt vagy érintett valamennyi kérdésről. Maga Lukács bevezetésképpen így fogalmazza meg szándékát: újból vizsgálat alá akarja venni a dialektika kérdését. Beérem tehát azzal, hogy álta-

lánosságban bemutassam gondolatmenetét s néhány ugyancsak általános kritikai megjegyzést fűzzek hozzá.

Lukács központi kérdése így hangzik: lehet-e a dialektika más, mint forradalmi? Vagyis nem belső lényege-e a dialektikának az elmélet és a gyakorlat egysége, s nem mond-e ellent tulajdon feltételezéseinek a dialektika, ha nem valósul meg benne ez az egység? Ezzel a mércével méri Lukács Hegel dialektikáját s mutatja meg annak saját, belső ellentmondásait. A marxi Feuerbach-tézist, miszerint: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; a feladat az, hogy megváltoztassuk", Lukács a marxizmus lényegének és kiindulópontjának tekinti. Mégpedig éppen a „filozófia" *számára* ez a feladat. A világ megváltoztatásának feladatát nem szabad úgy értelmezni, ahogy a természettudományok alkalmazása, a technika jelenti a természet „megváltoztatását", a fölötte való „uralkodást", hanem a gyakorlati momentumoknak magában az elméletben, ennek a maga tárgyához való viszonyában kell benne foglaltatniuk. Mert a természettudományok „technikája", „gyakorlata" a természeti törvények megváltoztathatatlan érvényét tételezi fel, viszont Marx értelmezésében a „világ megváltoztatása" a „résztvevők öntudatlanságán" alapuló „társadalmi természettörvények" megszüntetését kell hogy jelentse. A törvény tudatosításának, a tárgy megismerésének tehát egyértelműnek kell lennie a tárgy megváltoztatásával. Ilyen jellegű megismerés azonban csak akkor lehetséges, ha a megismerés szubjektuma és objektuma között nem áll fenn megszüntethetetlen, merev idegenség, ha a tárgy objektumként és szubjektumként egyaránt felfogható, vagyis ha a tárgy megismerése a szubjektum önmegismerését, a tárgy öntudatát jelenti. A dialektika valamennyi meghatározása: a fogalmak merevségének megszüntetése, a tézis—antitézis—szintézis stb. csak akkor nyer értelmet, ha úgy fogjuk fel, mint a tárgy önmegismerési folyamatának meghatározását. Ez azonban csak totalitásként változtatható meg. Mert a tárgy változandósága és megváltoztathatósága az egyes momentumok önállóságának és izoláltságának megszüntetését jelenti. A dialektika éppen abban van, hogy az egyes mozzanatok önállóságát mint látszatot leleplezi. Az igazi valóság nem az izolált tények, hanem a totalitás. Az egyes „tényeket" csak a totalitásban feloldva és abba beillesztve lehet megérteni. De melyik az a terület, ahol az azonos szubjektum—objektum fellelhető? Hegel még csak fel sem vetette ezt a kérdést. Ő az *egész* világot eleve az öntudatossá válás álláspontjáról szemlélte. Lukács Marx-értelmezése eleve kikapcsolja a természetet, mint olyan tárgyat, amelynek megismerése a saját önmegismerését jelentené, és a dialektika érvényét a történelemre mint az ember történetére korlátozza. (Éppen ezáltal, történelem és természet módszeres különválasztásával tudta elkerülni Lukács a természettudományoknak azt a teljességgel történelemellenes, „felvilágosító" fölfogását, amely még valamennyi marxistánál uralkodik, és volt képes arra, hogy magukat a természettudományokat is történelmi terméknek lássa.) Marx nagy előrelépése Hegelhez képest abban rejlik, hogy a történelem azonos szubjektum—objektumát konkrétan meglelte a proletariátusban. Hegellel ellentétben Marx a történelmet nem elvileg befejezett folyamatként, post festum, merőben kontemplatíve szemlélte, hanem a proletariátusnak a szocialista társadalomért folytatott harcában, a jelen dialektikus felfogásában föllelte azt

a pontot, ahonnan az eddigi történelem egyáltalán megérthető történelemként, értelmes, szükségszerű történésként. Mert „az úgynevezett történelmi fejlődés általában azon alapul, hogy az utolsó forma a megelőzőket önmagához vezető lépcsőfokoknak tekinti..." (Marx.) A történelmi folyamatot mint totalitást csak akkor lehetett megragadni, ha a jelen képes volt az elmúlt történelmet saját múltjaként felfogni. Az elmúlt korszakokat csak annak a szubjektumnak az álláspontjáról lehetett történelemként felfogni, amelyik megváltoztatja a jelent mint tárgyat. Marx a dialektikát, szubjektum és objektum egységét, a szellem uralmát — mint a tudat egységét a maga tárgyával — ténylegesen csak annak a hegeli tételnek a tagadásával tudta megvalósítani, amely szerint Minerva baglya csak a beálló szürkületben kezdi meg repülését, s a filozófia csak ott kezdődik, ahol az élet egy formája már megöregedett. Lukács a hegeli dialektika marxi talpraállítását annak megvalósításaként értelmezi, s Marx Hegel-kritikájának lényegét ebben a tézisben látja: „...a történelmet csináló szellem" csak „a mozgás lezajlása után, utólag jut tudatára önmagának. A filozófus tehát post festum érkezik... Az abszolút szellem mint abszolút szellem csak látszatra csinálja a történelmet." A szellem csak szemlélője, nem alkotója a folyamatnak. Mivel Hegel a történelmet csak utólag, befejezett folyamatként szemléli, nem képes elérni szubjektum és objektum, gondolkodás és lét igazi egységét, s arra kényszerül, hogy önmagával ellentmondásban a valóságon kívül keresse az „eszmét", ahelyett, hogy a „valóságban" keresné. A világszellem és a valóságos történelem közti viszony struktúrája, mint az ész csele, úgy kell megjelenjék Hegel számára, mint történelemfeletti, időtlen „törvény", Marxnál viszont ez csak a múlt struktúráját fejezi ki. Hegel fogalmi mitológiája ama ténynek a kifejeződése, hogy Hegel a tárgyat, a történelmet is csak kontemplatíve, vagyis külsőlegesen volt képes szemlélni. Lukácsnak a marxi dialektikáról alkotott ezen alapvető felfogásából nemcsak az az álláspont következik, amelyből a klasszikus német filozófia problémafelvetését s a marxizmussal való összefüggését magyarázza, hanem a marxi rendszer egész tartalmi felépítése is. A marxizmus úgy jelenik meg, mint azon kérdések és ellentmondások megoldása, amelyekkel a klasszikus német filozófia hasztalan küszködött. Kant problémája: a tárgy megismerésének a tárgy „létrehozásaként" való felfogása kudarcot kellett valljon a megismerés kontemplatív struktúrája miatt, e struktúra számára a megismerendő világnak megszüntethetetlen „adottságnak", azaz a szubjektumból elvileg „létrehozhatatlannak" kellett maradnia. A kanti magábanvaló dolog — amibe bele kellett ütköznie minden olyan ismeretelméletnek, amely a világ megismerésének kontemplatív módját ismeri el egyedülinek és természetesnek — jelzi azokat a korlátokat, amelyek a puszta fakticitás világának racionalizálhatósága, „létrehozhatósága" elé emelkednek. Lukács megmutatja, hogyan függ össze a kriticizmus kérdésfelvetése a kapitalista társadalom árufetisizmusával, hogyan vezet a gazdasági törvények kapitalista uralma az ember felett arra, hogy a filozófiában lehetetlen feleletet adni a tárgy genezisének, „létrehozásának" kérdésére. Az árutermelő társadalom maga hozza létre az egésztől izolált tényeket, amelyeknek reflexiós összefüggése, racionalitása éppen az egésznek az irracionalitását feltételezi. A klasszikus filozófia számára tehát eleve megoldhatatlan feladatként vetődtek fel a világ genezisének és totali-

tásának kérdései. Marx azért tudott felelni e kérdésekre, mert „a dialektikus módszer, mint a történelem módszere, annak az osztálynak a számára maradt fenntartva, amely képes volt arra, hogy az azonos szubjektum—objektumot . . . életének alapjából, önmagában fedezze fel: és ez az osztály a proletariátus"[1]. És a marxizmus elválaszthatatlan a proletariátus „gyakorlati-kritikai tevékenységétől". Mert miképpen a burzsoázia eldologiasodott társadalmi léte határozza meg a burzsoázia eldologiasodott tudatát, s kényszerít rá a saját valóságát illetően merőben kontemplatív magatartást (társadalomtudományában csakúgy, mint filozófiájában), szintúgy a proletariátus társadalmi léte teszi képessé a marxizmust arra, hogy kijusson a társadalom puszta fakticitásából a kapitalizmus puszta közvetlenségéből, s elhagyva az izolált részterületeken uralkodó törvények kutatásával foglalkozó szaktudomány talaját, történetiségében, tehát totalitásában fogja fel a társadalmat. A marxizmus, mint a proletariátus osztálytudata, mint elmélet és gyakorlat egysége a kapitalista társadalom önmegismerése, s így az első olyan megismerés a történelemben, amely nem „hamis tudat", nem csupán ideológia, s amely képes arra, hogy a tárgyat „megváltoztassa" és „létrehozza". Ezért fordul Lukács élesen szembe azokkal a kísérletekkel, amelyek szaktudománnyá változtatnák, elszociologizálnák a marxizmust, ezért tulajdonít oly nagy fontosságot az őstársadalom kutatásának. Mert Engels arra törekedett, hogy kimutassa: egyszer már léteztek olyan társadalmi viszonyok, amelyekben nem érvényesültek a „társadalmi természettörvények", s csak ebben az engelsi szellemben lehet nyomon követni azt a történelmi folyamatot, amelyben ezek a törvények fokozatosan tért hódítottak, majd abszolút érvényre jutottak, csak e szellemben lehet felfogni a „szabadság birodalmát" is, mint ezen törvények érvényességének megszűntét. A történelmi materializmus tehát a marxi dialektikának a gyakorlati, a tárgy megváltoztatására irányuló jellegéből következik: nem merőben heurisztikus elv, amelynek segítségével a történelem tényeit könnyebb feldolgozni, racionalizálni; a történelmi materializmus a polgári társadalom arkhimédészi pontjának „anatómiájának" felismerése, aminek alapján egyrészt felfogható és megváltoztatható magának a polgári társadalomnak a totalitása, másrészt pedig megérthető a múlt történetisége, az elmúlt koroknak a jelenhez vezető fokozatossága, tehát a történelmi folyamat totalitása is. A történelmi materializmus ökonómiai szempontja nem szaktudományos jellegű, hanem szükségszerűen következik Marx forradalmi, dialektikus történetfilozófiájából, olyan szempont, amely közvetít az elmúlt korszakok őseredeti közvetlensége, ill. totalitásuk és történetiségük között.

*

Ám Lukácsnak ez az első ízben konkrétan végigvitt marxista koncepciója, miszerint Marx dialektikája a hegeli dialektika valóságát és igazságát jelenti, egyszersmind magasabb fokon reprodukálja a hegeli dialektika antinómiáit. Lukács szerint Marxnak a dialektikában végbevitt „kopernikuszi fordulata" abban áll, hogy a dialektikát nem post festum, kívülről interpretálta bele a tör-

[1] Lukács György: „Történelem és osztálytudat", Magvető, Budapest 1971. 420.

ténelem folyamatába, hanem magában a történelemben ismerte fel, szubjektum és objektum forradalmi kölcsönhatása alapján. Marx a forradalmi dialektika birodalmába bevonta a jövőt, nem mint teleologikus céltételezést vagy természetjogi Legyent, hanem mint hatékony valóságot, amely meghatározóan benne foglaltatik a jelenben. Ezzel megszűnt a történelem merő kontemplációja, és a proletariátus osztálytudatossá válása mint a kapitalista társadalom önmegismerése révén megteremtődött a tárgy megváltoztatásának objektív lehetősége.

A proletariátusnak mint a történelem azonos szubjektum—objektumának konkrét fellelése, az a megállapítás, hogy a proletariátus osztálytudata az objektum első igazi önmegismerése, másrészt azonban azt is jelenti, hogy az eddigi történelemnek nem volt azonos szubjektum—objektuma. Az a struktúra, amelyet az „ész csele" fejez ki, s amely a folyamat transzcendenciáját jelenti az ember szándékaival és tudatával szemben, éppen ezt a tényt fejezi ki. Ezzel azonban a múltra alkalmazott dialektika strukturális megváltozása mondatott ki. Ha a dialektika teljesen azonos volna a forradalmi dialektikával, akkor az a tétel, amellyel Marx a polgári történelemszemléletet jellemezte: „Vagyis történelem volt, de többé már nincs" — saját ellentétébe csapna át: van történelem, de azelőtt nem létezett. A proletariátus történelemmegismerése, amely forradalmi dialektikája alapján a jelenben elkövetkezik és lehetséges, a szükségszerűen a jelenhez vezető múlt megismerését jelenti. A múlt értelme azonban csak a jelen önkritikája révén válik nyilvánvalóvá. Ám a múlt számára ez történetiségének megszüntethetetlen transzcendenciáját jelenti saját magáért való létével szemben. Ez nem kanti transzcendencia, mert az végtelen progressziót tételezne fel, hanem mintegy benne foglaltatik magában a folyamatban. De hát mi más ez, mint a hegeli világszellem? Szubjektum-korrelátuma egy mondhatni csupán „objektív" dialektikának, amelyben még nincs meg a történelem azonos szubjektum—objektuma, amelyben még fennáll gondolkodás és lét dualitása. Az ész cselének tételezése szükségszerűen megköveteli olyan szubjektum tételezését, amely nem azonos a történelem empirikus szubjektumaival, s a valóságos történelemhez fűződő viszonyának strukturális lényege ugyanaz, mint a hegeli viszony struktúrája világszellem és történelem között. Ám ezzel egyszersmind megváltozik az utólagosság, a post-festum-tudat problémája is. Marx és vele együtt Lukács szemére veti Hegelnek, hogy nála a gondolkodás csak utólag jelenik meg, csak szemlélője a folyamatnak, s a történelemhez mintegy kívülről, csupán kontemplatíve viszonyul. Ezt a szemrehányást Hegel vonatkozásában részben jogosulatlannak érzem. mert ily módon kanti értelmezésű kontemplációt tulajdonítanak neki. A kanti értelmezés azt jelentené, hogy a kontempláció magában a folyamatban megy végbe — Lukács értelmezésében viszont a kontempláció csak a folyamat „természettörvényszerűségét" jelenti, totalitásának, irányának és szükségszerűségének megismerhetetlenségét. Hegelnél azonban nem valamiféle felfoghatatlan és meg nem értett folyamat közepette végbemenő kontemplációról van szó, hanem egy olyan befejezett folyamat fölötti kontemplációról, amelynek értelme már láthatóvá vált. Az utólagosság így értelmezett szempontját a marxizmusnak is meg kell őriznie, sőt éppen ez a feltétele a marxizmus történelemfilozófiájának. E történetfilozófia lényege a „szükségszerűség birodalmának" megismerése a „szabadság birodalmával" szemben, s a szükség-

szerűség birodalmának dialektikus a szabadság birodalmába vezető megismerése csak e birodalomnak a proletariátus révén történő befejezése, lezárása, tehát a kommunizmus révén válik lehetségessé. A marxizmus egy módszertanilag már befejezettként elgondolt világperiódus utólagos tudata.

Lukács maga is érzi a múltnak ezt a specifikus problémáját, hogy ti. a múlt csak kontemplatíve érthető meg (itt természetesen a proletariátus kontemplációjáról, a jelenkor azonos szubjektum—objektumának kontemplációjáról van szó), és hogy ez ellene szegül annak, hogy véglegesen kiküszöböljük a magábanvaló dolog problematikáját. „A történelmi materializmus funkcióváltása" című tanulmányához e probléma szolgál alapul. A „funkcióváltás", amely a proletariátus győzelmével következik be, azt jelenti, hogy megszűnik a marxizmus harcos jellege, előtérbe kerülnek tisztán tudományos elemei, múlt felé fordulása. És itt felvetődik a történelmi materializmus alkalmazhatóságának kérdése. Mert mint a kapitalista társadalom önmegismerését, sokkal „óvatosabban" kell alkalmazni azokra a társadalmakra, amelyekben az árufetisizmus még a társadalmi felszín jelensége, amelyekben a „társadalmi természettörvények" még nem vagy még nem tisztán voltak uralkodók. Mert „a prekapitalista társadalmakban a gazdasági élet még nem rendelkezik azzal az önállósággal és öncélúsággal, azzal a lezártsággal és korlátlan uralommal, azzal az immanenciával, amelyre a tőkés társadalomban tesz szert[2]". Arról van tehát szó, hogy a kapitalizmus önmegismerésének kategóriáit, a befejezett társadalmasítás kategóriáit alkalmazzuk még nem társadalmasult „társadalmakra", olyanokra, amelyekben még a „természeti viszony" uralkodó. Mit jelent ez a természeti viszony? Azt jelenti, hogy a társadalom egyes részterületeinek az önállósága nem látszólagos, hanem „valóságos", önmagában megalapozott, ellentétben a kapitalizmussal, ahol ez az önállóság csak fetisisztikus látszat. Vagyis hogy — ugyancsak ellentétben a kapitalizmussal — a „természeti viszonyok" számára csak külsőleges a totalitás kategóriája, hogy ezeknek a nem-fetisisztikus dologi viszonyoknak feloldása a történelem folyamatában nem mozzanatiságuk igazi megismerését, hanem eltorzítását jelenti. A levés itt nem a lét igazsága. Pontosabban szólva: a lét igazsága mint levés, mint történelem, külsőleges momentum a lét számára, a valóság (totalitás, történelem) kategóriája nem közvetítés az egzisztenciához, nem feléje vezet, hanem elvezet tőle. Ez nem jelenti a történelem önmegszüntetését, hanem csupán a magábanvaló dolog problémájának újbóli felbukkanását magában a történelemben. A probléma úgy merül fel, mint az elmúlt korszakok „igazi", eredendő lényege és a történelmi kontempláció szubjektuma számára „megjelenő" lényege közti ellentmondás. Nem „ugyanarról" a „magábanvalódolog-struktúráról" van szó, mint a kriticizmusban, hanem a kontemplatív dialektika szükségszerű megjelenéséről, ami tehát Hegelnél sem jelentett „visszaesést" a kantianizmusba. A dialektikus kontemplációt csak formálisan lehet azonosnak tekinteni a racionalizmus kontemplációjával.

Lukács ezért nem láthatta világosan ezt a problematikát. Kénytelen volt azonosítani egymással a totalitás különböző kategóriáit, mivel nem tett világos különbséget az egyetemes történelem azonos szubjektum—objektuma, és a kö-

[2] I. m. 531.

zött az azonos szubjektum—objektum között, amely csupán a kapitalista társadalomé. A tárgyat mint totalitást csak az a szubjektum képes megérteni és megváltoztatni, amelyik maga is totalitás; ez pedig a kapitalista társadalomban az osztállyá konstituálódó proletariátus. A proletariátus azonban csak hordozója az egyetemes történelem egységes szubjektumának, de közvetlenségében nem maga ez a szubjektum. A kapitalista társadalom *azonos* szubjektum-objektuma nem egyértelmű az egyetemes történelem „merőben" korrelátumként tételezett, sehol konkrétan fel nem lelhető *egységes* szubjektumával.

A kommunizmusért harcoló modern proletariátus nem az antikvitás, nem a feudális társadalom szubjektuma. A proletariátus ezeket a korszakokat mint a saját múltját, mint önmaga felé vezető lépcsőfokokat fogja föl, de nem szubjektuma ezeknek a korszakoknak. A proletariátus — ama meghatározott történelmi korszak azonos szubjektum—objektuma, amelyben először jön létre egyáltalán ilyen azonos szubjektum—objektum — csak úgy képes megérteni önmagát, ha a maga sajátos álláspontjából kiindulva belevetíti a múltba az egyetemes történelem egységes szubjektumát, amely benne magában végre azonossá vált objektumával. Ezt Lukács maga is elismeri, amennyiben dialektikus humanizmust állít szembe *Feuerbach* mechanikus humanizmusával: ezáltal a „nemlétező ember" kerül a történelem középpontjába. Mert a „létező ember" mint a történelem középpontja azt jelenti, hogy pusztán reprodukálódik az „osztálytársadalom embertelensége" „metafizikus-vallásos síkon, a túlvilág, az örökkévalóság síkján".[3] Ha nem dialektikusan fogjuk föl az embert, akkor „az ily módon abszolutizált ember lép egészen egyszerűen azoknak a transzcendens erőknek a helyébe, amelyeknek pedig éppen magyarázatára, feloldására és módszertani behelyettesítésére hivatva lett volna"[4]. De ha ketten mondják ugyanazt, azért az mégsem ugyanaz. A proletariátus saját embertelensége révén megértette ugyan az összes osztálytársadalmak emberének nemlétét, mégis feltételez valamilyen „létező" embert, valami csupán negatíve meghatározott embert, akiknek nem tartozik „természetéhez", hogy társadalmi természettörvények uralmának van alávetve, akiknek a proletariátus által történő megvalósítása a történelmi folyamat célja; ezt az embert tehát a proletariátusnak puszta szubjektum-korrelátumként hozzá kell rendelnie a történelmi folyamathoz, akit e folyamatban transzcendens módon benne rejlőnek kell felfognia. És az „ember" — nem a feuerbachi, hanem akit a proletariátusnak kell megvalósítania — szintén fogalmi mitológia. De elkerülhetetlen fogalmi mitológia. Szükségszerűen adódik a proletariátus álláspontján, mivel a proletariátus két világkorszak határán áll, s így a jövőt és a múltat egyképp megláthatja. A jövő azonban szükségszerűen üres még, a múlt pedig, éppen mint totalitás, magán viseli az irracionalitás megszüntethetetlen nyomait. Mindkettő fogalmi mitológiát hoz létre, ami azt fejezi ki, hogy „képtelenek vagyunk behatolni magába a tárgyba". Ez a fogalmi mitológia azonban elvileg más, mint a polgári racionalizmusé. Mert ez utóbbinál annak a gondolati kifejezéséről volt szó, hogy képtelen felfogni a saját történelmi valóságát, míg amaz csak a történelmi valóság megismerésének és át-

[3] I. m. 482.
[4] I. m. 475—476.

alakításának alapján jön létre. A dialektika hegeli antinómiáinak reprodukciója előre utal, nem hátra. Hegel és Marx között még nagyobb a rokonság, mint ahogy azt Lukács feltünteti.

(FORDÍTOTTA F. MAJLÁT AUGUSZTA)

Révai József recenziója a *(Grünberg's) Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (A szocializmus és munkásmozgalom történetének okmánytára) c. folyóirat XI. évfolyamában jelent meg. (227—230. old.) Ezt az évfolyamot kétszer adták ki, 1923-ban és 1925-ben. Az 1910 óta megjelenő folyóirat dr. Carl Grünberg (1861—1940) osztrák jogász és közgazdász nevét viseli, aki az agrártörténet és a szocialista mozgalom kutatója, a bécsi egyetem tanára, majd a Frankfurt am Main-i Szociológiai Intézet igazgatója, s egyben a folyóirat szerkesztője volt.

A Grünberg's Archiv már 1919-es írásai alapján számon tartotta Révait. A folyóirat X. évfolyamában (1921) közzétett bibliográfiának a Magyar Tanácsköztársaságra vonatkozó fejezete feltüntette Révai „Polgári forradalom — proletárforradalom" c. cikkét is.

Révait a recenzió megírása idején (1923) már több éves barátság és eszmei közösség fűzte Lukács Györgyhöz. Kapcsolatuk 1918 végén egy heves vitával kezdődött. Révai — a sértett szavaival — eleinte „ki akarta dobatni" Lukácsot a KMP-ből az osztályharcot politikai terrorként elítélő nézete miatt. (Lásd *Lukács György:* „A bolsevizmus mint erkölcsi probléma" c cikkét.) De a radikális gondolkodású fiatalembert Lukács hamarosan leszerelte imponáló műveltségével. 1919 folyamán Révai egyre többet átvett Lukács — egyébként szintén változó — felfogásából. Áprilisban a *Vörös Ujság* hasábjain állt ki a közoktatási népbiztos-helyettes Lukács György mellett, akit Gondör Ferenc a *Népszavá*-ban támadott meg.

Barátságuk, szellemi és politikai együttműködésük folytatódott a bécsi emigrációban is. Révai húszas évek elejéről származó írásai rendkívül erős Lukács-hatást tükröznek, de a *Történelem és osztálytudat*-ban Lukács is utal Révai különösen érdekesnek tartott cikkeire. A gyakorlat elméletének a gyakorlati elmélethez való viszonyával kapcsolatosan Lukács Révai „Das Problem der Taktik" (A taktika problémája) című, a *Kommunismus* I. évf. 46—49. számában megjelent írására, a tömegakciókkal kapcsolatban pedig a „Kommunistische Selbstkritik und der Fall Levi" (A kommunista önkritika és a Levi-ügy) c. cikkére hívta fel a figyelmet. (*Kommunismus.* II. évf. 15—16. sz.). Ugyanakkor a köztük levő nézeteltérésekre utal, hogy Lukács mindkét esetben hangsúlyozta: nem ért mindenben egyet Révaival, illetve a vele való részletes vitához nincs tere. (*Lukács György:* Történelem és osztálytudat. Magvető Kiadó 1971. 504—505., 606. old.)

Révai recenzióját a *Magyar Filozófiai Szemle* 1974-ben közölte először magyarul F. Majlát Aguszta fordításában (XVIII. évf. 1. sz. 167—172. o.). A jelen szöveg ezt a közlést követi.

URBÁN KÁROLY

Varjas Sándor

A FREUDIZMUS ÉS ANNAK KRITIKÁJA A MARXIZMUS SZEMPONTJÁBÓL

A freudizmus nemcsak pszichiátriai elmélet, nemcsak a lelki betegségek elmélete, de a közép- és kispolgárság, főleg a dolgozó értelmiség széles rétegeinek egész filozófiai világnézete. Ezért nem csoda, hogy a freudizmus eszméi nálunk Szovjet-Oroszországban, sőt még a marxisták körében is éreztetik hatásukat. Ezért úgy gondoljuk, hogy régen eljött az ideje, hogy komolyan foglalkozzunk ezzel az irányzattal, elemezzük Freud tanításainak alapját és megkíséreljük meghatározni álláspontunkat ezzel a mondhatni pszichológiai világfelfogással szemben.

Miben rejlenek ezen új pszichológiai rendszer hatalmas befolyásának okai, hol keresendők annak forrásai? Mielőtt e kérdésre válaszolnánk, hangsúlyoznunk kell, hogy egyszerű, üres bírálat nem teljesítheti ezt a feladatot. A freudizmusnak mint „tiszta idealizmusnak" elsietett jellemzése, az az állítás, hogy „az emberek megbolondultak", a pszichoanalízis olyan jellemzése, mint „új vallási szekta", „okkultizmus" és „szexuális metafizika" — semmire sem vezet. Az ilyen harci módszerek nem célravezetők, miután ez egyáltalán nem képes meggyőzni sem azt, aki már elfogadta Freud elméletét, sem pedig azt, aki már elindult az elfogadáshoz vezető úton. Még kevésbé képes megóvni az ilyen „bírálat" azokat, akik még nem ismerkedtek meg az elmélettel; az ilyesféle üres, tudománytalan kirohanások rendszerint csak rokonszenvet váltanak ki az új elmélet iránt.

A kritikus dolga sokkal nehezebb. Tanulmányoznia kell a freudizmust, azaz el kell olvasnia és ki kell igazodnia az új és már méreteit tekintve is óriási irodalomban. A marxizmus megköveteli, hogy bármely tömeges történelmi jelenséget komolyan vizsgáljunk. A freudizmus pedig olyan meghatározott ideológia, amelynek mély gyökerei vannak magában az életben.

A Freud tanításának értékelésére vonatkozó feladat három részre oszlik:

1. A történelmi materializmus szempontjából mindenek előtt a következő kérdésekre kell választ találnunk: milyen társadalmi és gazdasági körülmények hívták életre az új elméletet, milyen osztály érdekeit és hangulatát fejezi ki, és végül, mit képvisel mint társadalmi jelenség?

2. Ki kell fejtenünk ezt a tanítást. Freud gondolatrendszere kifejtésének szigorúan objektívnek kell lennie, s nem tartalmazhat kritikai megjegyzést. A kifej-

tés objektivitása oly mérvű legyen, hogy maguk az elmélet hívei, sőt még a megalapítói is el kell, hogy ismerjék, hogy e kifejtés helyes, nem ad sem többet, sem kevesebbet annál, mint amit az elmélet valóban tartalmaz.

3. Végül az utolsó feladat: a pszichoanalízis bírálata és elméletének szembeállítása a mi világnézetünkkel. A pszichoanalízissel mint világnézettel szemben azt a döntő tényt hozzuk fel, hogy a freudi tudattalan fogalma — ellentétben azzal a fogalommal, amelyet ötven évvel korábban Marx és Engels fogalmazott meg — nem magyarázza meg a társadalmi osztályok ideológiáinak keletkezését és fejlődését.[1]

I. A PSZICHOANALÍZIS KELETKEZÉSÉNEK ÉS ELTERJEDÉSÉNEK TÁRSADALMI GYÖKEREI

Jelenleg a kapitalista társadalom gazdasági, társadalmi és ideológiai bomlásának korszakában élünk. Melyik mai osztály vagy réteg világnézetét képviseli a pszichoanalízis elmélete? Hogy válaszoljunk erre a kérdésre, tudnunk kell: 1. melyik országban, melyik osztály kebelében keletkezett, és 2. mi a tartalma, egyelőre eltekintve belső lényegének kérdésétől, azaz attól, hogy milyen társadalmi viszonyokat fejez ki.

A pszichoanalízis Ausztriában, Bécsben született, a pszichiátria területén végzett tisztán pozitív és igen speciális kutatások eredményeként. Maga Freud a mai napig orvosprofesszor (amikor tanítását megfogalmazta, azaz a 90-es években, a bécsi egyetem magántanára volt). Ausztria a városi kis- és középpolgárság országa volt és ma is az. Abban az időben még európai mértékkel mérve jelentős ország (300 000 km²) volt és több mint egy tucat elnyomott nemzetet „egyesített". A németajkú lakosság többé-kevésbé akadálytalanul uralkodott a többi nép fölött. A hivatalnokok túlnyomó többsége a németajkú lakosságból vagy elnémetesedett csehekből, lengyelekből stb. állott. A német kultúra a nem német népek értelmiségének rétegeibe is behatolt, mert ez az intelligencia képzettségét német egyetemeken szerezte.

Ennél az értelmiségnél, amely az állam hivatalnoki apparátusát képviselte, hiányzott az a hazafias „német" szellem, amely olyan világosan és plasztikusan megfigyelhető volt magában a birodalomban. A kispolgári kozmopolitizmus szelleme hatotta át őket. Ez a szellemi alkat megerősítést nyert az európai intelligencia részéről, amely ott nagyon jelentős szerepet játszott az úgynevezett szabad foglalkozások körében. Ez a kis- és középpolgárság politikai törekvéseit illetően egyáltalán nem volt egységes. A németajkúak viszonylag kis számával (hét millió) szemben a nemzetiségek 20 milliója állt, akik ellenségesen viszonyultak a német hegemóniához. Ausztriát a nemzeti gyűlölködés emésztette, marcangolta. Azonban a németajkú és az elnémetesedett értelmiségnek minden alapja megvolt arra, hogy gyöngítse az állama iránti ellenséges hangulatokat.

[1] Magától értetődik, hogy kritikánk főként magának Freudnak tanítását érinti és csak mellékesen veti fel tanítványaiét. Igazságtalanság volna a tanítványok hibáit fejtegetni és így küzdeni le magát Freudot.

Érdekében állott azokat elsimítani és bázist adni a „hegemóniájához", azaz azon államapparátus hegemóniájához, amely az önkényuralmi hatalom ellenőrzése alatt állott és amelyet az egyáltalán nem nemzeti beállítottságú dinasztiának középkori pszichológiája hatott át (amely félt a Hohenzollernek Németországának központosító befolyásától).

A társadalomnak e sajátosan osztrák képéhez még hozzájárultak a közép- és kispolgárság általános életviszonyai; egyrészt erőtlensége és gyűlölete a nagykapitalista réteg iránt, lassú de biztos felbomlása és elszegényedése, másrészt félelme a mindinkább erősödő proletariátustól (Ausztria a keresztényszocialista párt bölcsője).

A kisebb gyárosok, kereskedők, a szabad foglalkozásúak és hivatalnokok ezen osztálya nem képvisel olyan osztályt, amelynek önálló gazdasági jelentősége volna. Ez a nagypolgárság uszályhordozója, s bár vonakodva és ingadozva, aláveti magát politikájának. Ez az osztály a burzsoázia szárnyai alatt keres menedéket a mindinkább növekvő és szerveződő proletariátus nyomása elől. Sorsa hasonlíthatatlanul jobban függ a konjunktúra és a válságok szeszélyeitől, mint a nagyburzsoázia sorsa. Az ilyen osztálynak nem lehet önálló társadalomfilozófiája. Elvileg az „osztályfeletti" (sőt nemzetfeletti) államiság nézőpontján állva, tagjai individualisták és „az általános emberi eszmék és univerzális értékek" hirdetői. Tagadniok kellett (már ameddig lehetséges volt, azaz a „boldog" Ausztria népeinek végérvényes feleszméléséig) nemcsak az osztályokat és az osztályharcot, hanem a nemzeti önállóság jogát is.

Számukra tehát csak „az általános emberi" eszmék maradtak. De ennek az irányzatnak is két történelmi ága van. Hiszen a XVIII. század francia burzsoáziája ugyancsak általános „örök" emberi eszméket képviselt. Ez azonban a forradalom ideje volt, amikor a burzsoázia a „negyedik rend" érdekeit is képviselte. Nem ez a helyzet a 90-es évek Ausztriájában. Önálló politikai eszmékről az említett okoknál fogva az osztrák polgári értelmiségnél szó sem lehetett. Számukra az általános emberi eszmék egészen másfajta képviseletének lehetősége maradt meg, mégpedig a pszichológiai formájúé. A nagy francia forradalom ideológusai eldologiasították a jogot, megteremtve belőle az ember metafizikus „természeti" jogát. A nem-nemzeti államhoz hű osztrák értelmiség ideológusai eldologiasították a „tudattalant" és belőle az egész társadalmi élet alapelvét hozták létre. A létező intézményeket és szokásokat, erkölcsöket és jogot a metafizikai tudattalannal törekedve megmagyarázni, még inkább eltávolodtak az anyagi élet reális alapjától. Hasonló jelenséget figyelhetünk meg a közgazdaság területén Böhm-Bawerk pszichológiai elméletében.

Ennek az elszakítottságnak legfőbb vonásai a következők:

1. E réteg ideológiáját az állam, a vallás és mindenféle társadalmi reform iránti mérsékelt szkepticizmus jellemzi. Ez a szkepticizmus teszi lehetővé számára, hogy a maga módján kutassa és bírálja azokat, anélkül, hogy különösebben kívánná megváltoztatásukat.

2. E réteg képviselői megvetik a politikát és méltatlan foglalkozásnak tartják. Feltételezik, hogy az efféle foglalkozás a lelki (mégpedig igen veszélyes) betegségek egyik fajtáját képezi. Ha önállóan lépnek fel a politika területén, úgy csak „az intelligencia hegemóniáját" védelmezik a társadalmi életben, amely azonban csak az ő képzeletükben létezik.

3. Ehelyett szűk, meghatározott területen belül valamennyien racionalisták. Keresik a jelenségek oksági összefüggését és e célból kidolgozzák saját módszerüket. Számukra a világ szét van darabolva, nincsenek belső összefüggései, viszont minden területen belül immanens rend és ész uralkodik. Rendkívüli fontosságot tulajdonítanak a megfigyelés anyagának, erőteljesen hangsúlyozzák a megfigyelés jelentőségét, és miután nem dialektikusok, azaz nem látják az összefüggést a valóság disjecta membrá-i között, tartózkodnak, legalábbis a tudatos, filozófiai általánosítástól. Freud nem ismeri és nem szereti a filozófiát (maga mondja el, hogy csak a barátai figyelmeztették Schopenhauernak az övéihez hasonló gondolataira. Arról sem tudott, hogy a tudattalan fogalmát a történelemben először Leibniz dolgozta ki rendszeresen.)

A társadalmi folyamatok burzsoá értelmezésében — amint a történelmi tapasztalat bizonyítja — általában nagyon meghatározott és áthághatatlan korlátok vannak. A burzsoázia társadalmi lényegénél fogva nem képes dialektikusan gondolkodni, mivel számára az ilyen gondolkodás végzetes lenne, amennyiben az saját elkerülhetetlen sorsát mutatná meg. A freudizmus még inkább leszűkíti ezt a határt. Freud egy nagyon szellemes cikkében elméletét két előző nagy felfedezéssel — Kopernikuséval és Darwinéval hasonlítja össze. Azt a kérdést veti fel, hogy mekkora kiábrándulást hozott az emberiségnek az újkor. Az első kiábrándulás Kopernikusnak az a felfedezése, hogy a Föld nem a világmindenség központja. Mint igazi pszichológus az „emberiségnek" az új elmélet iránti ellenszenvét azzal a kiábrándulással magyarázza, hogy az emberiségnek a Bibliával ellentétben, többé nincs joga, hogy magát a „teremtés koronájának" tekintse (nem látja, hogy ez az ellenséges magatartás csak a feudális osztályokat, az arisztokráciát és a papságot jellemzi, de korántsem azt az osztályt, amelyhez ő maga is tartozik). A második nagy és kellemetlen csalódást az emberiségnek a fajok eredetének, közelebbről az ember származásának felfedezése jelentette. Kiderült, hogy egyáltalán nem vagyunk az istenekhez hasonlatosak, hanem a majmok vérrokonai vagyunk (és itt is hasonló hibát követ el). Végül a harmadik csalódás — a freudizmus. Ez utóbbi azt tanítja, hogy nemcsak nem vagyunk a világmindenség közepe, nemcsak nem származunk istentől, de nem vagyunk urai még a saját tulajdon tudatunknak sem, mivel annak ellenőrzés nélküli tudattalan instanciája van, amely mindent elront. Akarat nélküli eszközei vagyunk ennek a sötét erőnek mindaddig, amíg azt nem tudjuk feltárni és tudatosítani.

Freud tehát az emberiség legfontosabb feladatát nem a külső elnyomás ellen és a kapitalizmus igája alól való felszabadulásért vívandó harcban látja, hanem a belső elnyomó, pszichikumunk tudattalan instanciája elleni harcban, a belső önfelszabadulásért vívott harcban (egyébként ebben is van egy adag igazság: az emberiség nem tud felszabadulni a külső nyomás alól, ha egyidejűleg nem szabadul meg a megbénító szokások, a konvenciók stb. belső erőitől. A baj csak az, hogy Freud nem erről beszél. A belső és a külső felszabadulás kölcsönösen hat egymásra; a proletariátus gazdasági és politikai harca belső felszabadulásának alapja.)

A freudizmus tehát az élet új eszményét adja: a reális társadalomban az osztályharc helyett általában a belső önelnyomás sötét erőivel szembeni harcot hirdeti. Ez olyan eszmény, amely elkerülhetetlenül reakciós befolyást gyakorol az emberek gondolkodására.

4. Ezt a reakciós álláspontot bizonyítja az a tény, hogy Freud nagyon pesszimisztikusan és szkeptikusan viszonyul minden változáshoz a társadalmi viszonyok, a társadalmi pszichológia területén, nemcsak a forradalomhoz, de még bármilyen reformhoz is. Így például rendszeréből egyáltalán nem igyekszik gyakorlati következtetéseket levonni mondjuk, a házasságra vonatkozóan. Mint orvosnak, nagyon sok lehetősége volt, hogy meggyőződjék nézete helyességéről, de egyáltalán nem hajlott arra, hogy levonja még azokat az elkerülhetetlen következtetéseket sem, amelyek elméletéből könnyen folytak. Nem lehet tudni, mondja Freud, hogy a reformok nem hoznak-e az életbe a régi igazságtalanságok és ostobaságok helyébe újabbakat, még súlyosabbakat. Igaz, utal Christien von Ehrenfels reform-kísérleteire, és nagy tisztelettel beszél róluk. Értékelésében azonban mégis több a szkepticizmus, mint a tisztelet: a reformokhoz megfélemlíthetetlennek és az igazság olyan fanatikusának (Wahrheitsphanatiker) kell lenni, amilyen Christian von Ehrenfels (Kleine Schriften zur Neurosenlehre, IV. köt.).

Freud tehát ismeri a kapitalista társadalom nyomorúságának és bajainak egy részét. Ő azonban nem próféta: nem ad és nem is akar tanácsokat adni, hogy miként kell azokat kijavítani. Nem veszi magára a felelősséget. És ebben ki is fejeződik a művelt burzsoázia egyik legjellemzőbb vonása.

Minderre Freud a következő ellenvetést tehetné: mindez helyes, de akkor magyarázza meg nekem, hogy ez a „művelt burzsoázia" és főként a legközelebbi barátaim, azaz a pszichiátria területén dolgozó szakorvosok miért ellenezték oly szívósan és oly nagy igyekezettel és ellenzik részben még ma is nézeteimet? Hiszen a pszichiátria és a „tiszta", azaz egyetemi filozófia professzorai (amely filozófia Európában egyértelmű az idealista filozófiával) nem kisebb hevességgel, rosszallással és elszántsággal támadtak engem, szerény kutatót, mint Önök, kommunisták. Bár Önök a világfelfogás minden más kérdésében élesen eltérnek a fentiekétől, ezen az egy ponton — a pszichoanalízis tagadásában — teljesen egyetértenek egymással.

Válaszunk a következő. A pszichoanalízisben mi egyáltalán nem ugyanazt bíráljuk, mint mások. A pszichiáterek a gyermekkori szexualitás elméletét és általában a libidót bírálják. Mi nem szándékozzuk ezt a pontot bírálni. Hiszen most a pszichoanalízis is nagyobb jelentőséget tulajdonít az úgynevezett Ichtriebe, azaz a tudat funkcióinak (lásd „Das Ich und das Es" c. könyvét), mint eredetileg.

Nem vagyunk pszichiáterek. Igaza van-e a pszichoanalízisnek ebben a kérdésben vagy nincs, nem tudjuk eldönteni. Ez a specialisták dolga. Nem tudjuk ellenőrizni sem az induktív anyagot, sem pedig azon indukciós hipotézisek helyességét, amelyeket ebből az anyagból kikövetkeztetnek (bár az a tény, hogy mind a mai napig a burzsoá állam a pszichoanalitikusoknak csak néhány klinikát adott — Berlinben és Bécsben — feltétlenül óvatosságra int az elhamarkodott általánosításokkal szemben). Tudjuk, hogy minden nagy felfedezés elkesere-

dett ellenállásba ütközött éppen az adott terület szakemberei részéről. Ez azonban csak időleges akadály amely az emberi, köztük a tudós fejek megrögzöttségéből, részben pedig a pályatársak irigységéből következik. Félnek a konkurrenciától és szemére vetik az új elméletnek, hogy túlságosan nehéz. Mégis el kell sajátítaniok, mivel máskülönben elvesztik pácienseiket. És — „bei Geldsachen hört die Gemütlichkeit auf".

Részben maga Freud is elismeri, hogy a mi bírálatunk igazságosabb, mint az orvosoké. Ezt mondja: „A társadalmi jelenségek magyarázata területén mi (azaz a freudisták) egyébként csak a kezdet kezdetén tartunk. Még keveset értünk el, a munka nagyobbrészt éppen csak megkezdődött, és még ez a kezdet is néha alig több, mint szándék." Ezt a helyzetet Freud a munkatársak ismereteinek elégtelenségével magyarázza. Később aztán tovább megy beismerésével: „Az analitikusok többsége — írja — fő foglalkozását más területen űzi és kénytelen az idegen tudományok speciális problémáihoz dilettáns felkészültséggel nyúlni"[2]. Éppen erre akarunk rámutatni. És mégis, itt egy ponton Freud hibázik. Mikor hangsúlyozza az analitikusok speciális ismereteinek elégtelenségét, a burzsoá szociológiát tartja szem előtt. Arról van azonban szó, hogy bár természetesen e tekintetben is sok hiányosságot árulnak el, leglényegesebb hiányosságuk mégsem ez. Achilles-sarkuk az, hogy egyáltalán nem ismerik a marxizmust. Úgy tűnik, hogy egyáltalán nem is tartják tudományos irányzatnak: Freud „Totem és tabu" című művében meg sem említi Engels nevét, nem beszélve „A család, a magántulajdon és az állam eredeté"-ről. Pedig ha ismerte volna Engels művét, sok hibát elkerülhetett volna.

Még siralmasabbá válik a helyzet amiatt, hogy bizonyos marxista kategóriákat — bár felületesen — mégiscsak ismer, tudniillik azok megtalálhatók nemcsak a szocialista, de a polgári irodalomban is. Freud tehát akarva-akaratlan használja azokat.

II. AZ ELMÉLET ISMERTETÉSE

A pszichoanalízis fő gondolatait ismertetni — nem könnyű feladat. A freudizmus távol áll attól, hogy egységes rendszer legyen. Freud általában nem törekszik rendszert adni. Az általánosító szintézis eszméje idegen tőle. „Adler elmélete — mondja Freud, bírálva egyik munkatársát, aki később elszakadt tőle — kezdettől fogva, »rendszer« volt, amit a pszichoanalízis gondosan elkerül."[3]

[2] „Zur Geschichte der psychoanalitischen Bewegung" 34. o.: „Es ist hier übrigens aller meist ein Beginn, wenig ausgearbeitet meist nur Ansätze und mit unter auch nichts anderes, als Vorsätze. Die meisten haben ihre Hauptbeschäftigung anderswo und die Fachprobleme der fremden Wissenschaft müssen sie mit dilettantischer Vorbereitung angreifen." Sigm. Freud: Gesammelte Werke, Imago Publishing Co., Ltd. London X. köt. 75. o.

[3] Uo. 55. o. Adler elmélete a szervek kisebb értékűségének fogalmával operál (Organminderwertigkeit). Adler elvetette Freud tudattalanját és az elfojtásra vonatkozó egész tanítást és Freud szexuális etiológiáját nem mint etiológiát, hanem csak mint szimbolikát tekinti, nem mint oksági magyarázatot, hanem csak mint a neurotikus külön nyelvét. Itt nincs helyünk arra, hogy részletesen kifejtsük a pszichoanalízisnek ezt a variánsát. X. köt. 96. o.

A freudizmus magában foglalja, egyrészt a megfigyelés és a kísérlet rendkívül nagy anyagát, másrészt kísérletet a neurózisok tényleges szimptómái oksági magyarázatára. Mint a kutatás melléktermékét, felveti a társadalmi jelenségek területén az ősemberek és a neurotikusok lelki életében meglevő bizonyos hasonlóságokat.

Mi természetesen főként a pszichoanalízis eme függelékeivel foglalkozunk, rábízva a kritika orvosi részét a pszichiáterekre. Hogy helyes-e a pszichoanalízis, mint orvosi hipotézis, ezt végső soron a pszichiátriai tapasztalat, azaz egy egész olyan nemzedék tapasztalata dönti majd el, amely a pszichoanalízissel foglalkozott és alkalmazta azt. Marx és Engels módszere szempontjából, azaz a pozitív, induktív, a tényekből kiinduló dialektikus módszer szempontjából ez az egyedül helyes megközelítés. Ha az orvosok sikeresen gyógyítják a neurózisokat Freud módszerével és ha ezen a területen teljesen igazolódik, akkor a dialektikus materializmusnak el kell fogadnia, és el kell ismernie, hogy helyes hipotézisből indul ki, éppen úgy, mint ahogyan elfogad bármely más elméletet, ha az igazolódik (pl. Krafft-Ebing vagy Janet elméletét).

A freudizmus eredetileg tisztán orvosi elméletként alakult ki. A fiatal Freud (aki mint pszichiáter szerzett szakorvosi képesítést) és egy másik bécsi orvos, Breuer munkásságának első eredménye a „Tanulmányok a hisztériáról" c. könyv.[4]

Mindkét orvos egy hisztériában szenvedő leányt kezelt, akinek különböző — egyébként tipikus — kórtünetei voltak (kettős látás, hiszterikus paralysis abasis és astasia, erős depressziók, mellkasi fájdalom, kígyó hallucináció stb.). Megismerkedvén a beteg életkörülményeivel, orvosai különböző etiológiákra következtettek. Charcot és Bernheim francia iskolájának útmutatása szerint Breuer az úgynevezett tudathasadással magyarázta annak kórtüneteit, állapotát autohipnoidnak tartotta, amely befolyik éber tudatába (hineinragt in ihr Wachtbewusstsein).

Freud a beteg életéből, családi körülményeiből kiindulva e tüneteket traumatikus tüneteknek tartotta. A beteg kórtörténetéből kiderült, hogy megrázó eseményeket élt át, s közülük néhányat nagyon fiatal korában. Freud azonban tovább ment. Nemcsak a betegség és közvetlen megjelenése történetének leírását akarta adni, de etiológiáját is, azaz annak elsődleges okát. A következő hipotézist állította fel. A betegség kórtüneteinek a beteg korábbi életében kellett, hogy valamilyen reális alapja legyen. Ez az alap azonban nem keresendő a megnyilatkozó friss traumában, mivel az túlságosan jelentéktelennek bizonyult ennyire erős következmények magyarázatára. Fő célját annak a mechanizmusnak a feltárásában látta, amelynek útján a beteg által régen elfelejtett elsődleges okokból létrejöttek a látható kórtünetek, feltételezve, hogy az aktuális trauma csak alkalmi ok (Gelegenheitsursache). Az egész kérdést a következőképpen képzelte el. A neurotikusok életük valamilyen nagyon korai eseményeit „teljesen" elfelejtik. Azok azonban nem semmisülnek meg, hanem csupán az agy mélyebb szféráiba szorulnak vissza és ott rejtett (lappangó) állapotban maradnak (Latenzzustand). Az ilyen esemény a szervezetet állandó ingerlékenység

[4] „Studien über Hysterie" 1895. I. köt.

állapotában tartja. E tényleges ingernek elfelejtetté való átváltoztatása mechanizmusát Freud konversiónak nevezte. Mivel azonban az inger nem semmisült meg, hanem csak rejtetté (lappangóvá) vált, harcnak, azaz a két pszichikai instancia közötti konfliktusnak kellett keletkezni. Freud az ellentétes erőknek ezt a harcát az erők összetételének analógiájára képzelte el, a mechanikához hasonlóan.[5] Az első instancia tartalmazza az ingert, amely a megkötöttségből igyekszik kiszabadulni, a második viszont ellenállást gyakorol rá. E harc eredményei a neurotikus tünetek.

Ebben a konstrukcióban Charcot és Janet iskolájához képest a lényegesen új az elfojtás fogalma volt, a korai traumatikus megrázkódtatások „elfelejtése" és a tudatból kiszorított komplexumoknak a tudatba való visszatérésére vonatkozó törekvés, aminek eredménye a neurózis és annak tünetei. Magától értetődik, hogy ez az elfojtás-elfelejtés nem egyszerű feledékenység, mint például valamilyen történelmi esemény évszámának elfelejtése, hanem védekező, azaz aktív cselekvése (Abwehrakt) tudatunknak, mely nagy igyekvéssel akar „elfelejteni" meghatározott eseményeket, „hogy milyeneket, majd látni fogjuk". Ezt az önvédelmet vagy a kínos emlékezéstől való önmegőrzést Freud később tudatunk ellenállásának nevezte a múltbeli kellemetlen élmények felélesztésével szemben (Widerstand). Az elfojtás és az ellenállás jelenségeinek megállapításán kívül az új tanítás tartalmazott még egy határozott újítást. Ez az egész folyamat szexuális lényegére vonatkozó nevezetes hipotézis volt. Valamennyi, az egyént kínzó, megrázó és ingerlő eseményt (azonban csak azokat, amelyek hisztériához vezetnek, a betegség más formái nem mutatnak világos szexuális etiológiát), Freud olyan szexuális traumának nyilvánította, amely néha hihetetlenül korai életkorban történt. Freud elmondja, hogy éppen ezen a ponton volt Breuerrel nézeteltérése. Rendkívül meglepődött, amikor Breuer nem akart vele tovább menni ezen az úton, mégpedig éppen Breuer következetlensége miatt, aki tulajdonképpen — közvetett úton — ennek a hipotézisnek a megfogalmazója volt. Egyszer egy impotenciában szenvedő neurotikus betegről beszélgettek, akit Breuer kezelt. Breuer a következő megjegyzést tette róla: „Ez hálószoba-titok" — és amikor látta, hogy Freud nem érti, mit akar mondani, hozzátette: „A hitvesi ágy titka."[6] Amikor azonban ezt Freud komolyan vette, viszonyuk elhidegült és Breuer felhagyott ezzel az egész munkával.

A neurózisok valamennyi formája univerzális szexuális diagnosztikájának kiépítéséhez a másik lökést Charcot adta Freudnak. Freud Charcot tanítványa volt. Egyszer Charcot a nála összejött vendégeknek elmesélte az egyik neurotikus beteg történetét és megjegyezte: „Hiszen az ilyen esetekben a dolog mindig a nemiséget érinti — mindig, mindig és mindig."[7]

Freud, aki ebben az időben fiatal orvos volt, nagyon meglepődött. „Ha egyszer tudja, hogy így áll a dolog, akkor miért nem beszél erről sohasem?" — kér-

[5] Lásd „Psychopathologie des Alltaglebens" IV. köt. „A mindennapi élet pszichopatológiája." Bp. 1958. Bibliotheca kiad.

[6] „Das sind die Geheimnisse des Alkovens" ... „des Ehebettes" X. köt. 51. old.

[7] „Mais dans des cas parelis, c'est toujours la chose génitale, toujours,... toujours,... toujours." X. köt. 51. o.

dezte magától. Ugyanezt az etiológiát vetette fel Chrobak, a bécsi egyetem professzora, a híres pszichiáter, amikor átadott Freudnak egy beteget. Ez utóbbi annyira durván fejezte ki magát, hogy a dolog teljességgel félreérthetetlen volt. Ennek ellenére Chrobak sem publikált semmit ezzel kapcsolatos tapasztalataiból. Freud orvosi praxisát Bécsben kezdte meg és ugyanitt folytatta munkáját mint az ideg- és elmekórtan magántanára. „Mindenben, ami a neurózisok etiológiáját illeti, annyira ártatlan és tudatlan voltam, amint csak egy reménytelen diplomástól volt elvárható."[8]

Szó szerint vette Charcot és Chrobak utalásait, de azt, amit ők véletlenül, aforizma formájában mondtak ki, ő kutatásai alapjává tette. Sőt, még ennél is tovább ment.

Freud mondja: „A (korai szexuális traumák) elfojtására vonatkozó tanítás — pillér, amelyen a pszichoanalízis épülete nyugszik... annak a leglényegesebb része. Az orvos feladata az, hogy a neurotikus szenvedéseinek szimptómáit (Leidenssymptome) visszavezesse azok forrásaihoz annak élete történetében."[9]

Freud bármely vizsgálatot pszichoanalízisnek nevezett, amely két elvet ismer el: az ellenállást és az átvitelt, meg ha a vizsgálat eredményei nem is estek egybe azokkal, amelyekhez ő maga jutott. Meg is magyarázza tanításának másik fontos fogalmát: az átvitelt (Übertragung). Mit is jelent az átvitel? Amikor az orvos hozzákezd a kezeléshez, a beteg csakhamar ellenállást kezd tanúsítani, amely abban fejeződik ki, hogy ellenkezik az orvossal, aki igyekszik kiszabadítani a rejtekéből az elfojtott komplexusokat. Ebben az ellenállásban azonban szigorúan meg kell különböztetni a beteg (tudattalan) törekvését, amely egyrészt asszociatív folyamatainak stagnálásában fejeződik ki, másrészt akaratlan testi magatartását, mozdulatait. Az elfojtott komplexus felébred és a beteg viselkedésében és mozdulataiban jelenik meg. Hogyan? A beteg ismételni kezdi, anélkül, hogy akarná, ugyanazt az élményt, amely egyszer már lejátszódott életében és amelyet már régen elfelejtett (a beteg természetesen nem tudja, hogy régi eseményt ismétel). A megismételt történetben a partner ezúttal természetesen nem az a személy, aki ezt a végzetes szerepet játszotta a beteg életében, hanem az orvos. A beteg valamennyi pozitív és negatív érzelmét, amely eredetileg az eredeti személlyel volt kapcsolatos, most átviszi az orvosra, mint annak helyettesítőjére. Az orvos e történelem előtti (azaz elfelejtett) személy szerepébe lép. Az átvitelnek ez a folyamata bármely kezelésben elkerülhetetlen és a neurózisok gyakorlata ezideig nem ismer kivételt.

A pszichoanalízis tehát két tényre támaszkodik, azaz — Freud véleménye szerint — két elvitathatatlan tételre: az átvitelre és az ellenállásra. Bármely kutatás, amely a két tényt valóságos ténynek ismeri el, pszichoanalízis. Minden további azután már ezekre a tényekre épül. Például az elfojtásra vonatkozó tanítás már nem tény, hanem elmélet. Ha azonban egyszer létezik ellenállás az elfojtott tartalomnak a tudatba való feltörésével szemben, mint tény, akkor léteznie kell az ellenkező folyamatnak

[8] Zur Geschichte der psychoanalitischen Bewegung. X. köt. 52. o.
[9] Uo. X. köt. 54. o.

is: hogyan veszett el az élmény a tudatból? — Elfelejtették. Ez az elfelejtés azonban nem lehet a feledékenység ismert formáinak rendes esete. Hiszen a beteg akar felejteni, maga sem tudva erről. Következésképpen ez a felejtés nem passzív feledékenység, hanem *aktív, kívánt elfojtás a tudatból. Az elfojtás ugyanaz, mint az ellenállás, csak ellenkező előjellel*". Az elfojtásra vonatkozó tanítás „pszichoanalitikus munka eredménye, eredmény, amelyet törvényes úton kaptunk, mint elméleti (levezetett, azaz nem a tapasztalatban közvetlenül adott — *V. S.*) levezetést a tapasztalatok határozatlan mennyiségéből."[10]

Mind ez ideig csak ismertettünk és ezért tartózkodunk a logikai nehézségekre való utalástól, melyek ebben az eredeti bizonyításban bennfoglaltatnak.

A további út már világosan kirajzolódik az elmondottakból. Ha egyszer az elfojtás „törvényes következménye" (okozata) a beteg gyógyítással szembeni ellenállása tényének[11], akkor csak egy lépés kell még, hogy megkapjuk a legfontosabbat, a pszichoanalízisnek már levezetett, leszármaztatott tételét: *a tudattalan fogalmát*, mint aktív instanciát, amely Freud véleménye szerint nem kevésbé reálisan létezik, mint maga a tudat. A tudattalan a tudattal ellentétes instancia. Míg a tudat az ellenállás, vagy amint Freud kezdetben nevezte, a *cenzúra* helye, a tudattalan az elfojtott, antiszociális (sozialfeindlich) tartalmak helye. Egyszóval a tudattalan éppen olyan dinamikus kategória, mint a tudat.

Ezekkel a kategóriákkal azonban a freudi elvek készlete még távolról sincs kimerítve. Freud kezdetben feltételezte, hogy valamennyi neurotikus megbetegedésnek forrása az egyént ért személyes trauma. Feltételezte, hogy a személyiség ilyenfajta károsodásának története csak a férfivá válás (pubertás) koráig való visszamenetelt követeli meg. A későbbiekben azonban kiderült, hogy a dolog sokkal bonyolultabb. Amikor az elemzés eljutott a pubertás korában keresett trauma feltárásáig, akkor a keresett ok helyett zsákutcába jutott. A freudi tanítás alapfogalmai szerint a traumának, amelyet az elfojtás révén elfelejtettek, meg kellett volna oldódnia, azaz el kellett volna tűnnie, mint a szfinxnek, miután titkát megfejtették. Valójában azonban nem ez történt. Ekkor bekövetkezett — mondja Freud — a kínos korszak. A hihetetlen munkával felépített épület összeomlással fenyegetett. A továbbiak során tisztázódott, hogy a betegek „emlékezései" majdnem mindig hamisak voltak. Nem abban az értelemben, mintha be akarták volna csapni az orvost, de egész természetes, hogy a betegek visszaemlékezései mindig a sérelmekhez tértek vissza, azaz valamilyen szexuális károsodáshoz, amelyet a betegek elszenvedtek és amelyekről a betegek „megfeledkeztek". Kiderült, hogy az ilyenfajta „visszaemlékezésekkel" a betegek akaratlanul félrevezetik az orvost. Végül Freud arra a meggyőződésre jutott, hogy eme „károsodások" alatt van még egy réteg, hogy a szenvedések csak szimbólumok, csak hamis „fedőképzetek" (Deckvorstellungen) és hogy azok valójában a betegekhez közelálló személyekre átvitt önvádak

[10] Uo., X. köt. 55. o.

[11] Magától értetődik, hogy az elfojtás az ellenállás oka. A kutatás ellenkező úton haladt. Az ellenállás tényéből Freud következtetett annak okára — az elfojtásra.

a legkorábbi gyermekkorban végrehajtott autoerotikus cselekmények miatt.

Tehát a hisztérikus traumák betegséget okozó hatásának (pathogene Wirkung) illúziója elszivárgott. A trauma csak véletlen ok (Gelegenheitsursache) minőségben maradt meg, nem pedig mint hatékony motívum.

Következésképpen Freud a megbetegedésnek két forrását fogadja el: a hajlamot és az átélést (Anlage und Erleben). Meghatározott, többé vagy kevésbé erős megrázkódtatás nélkül nem jelenik meg a neurózis még a hajlam megléte esetében sem. És ellenkezőleg, hajlam nélkül egyedül a traumák nem képesek neurózist kiváltani (hiszen — mondja Freud — vonatösszeütközéskor sem minden utason lesz úrrá hisztérikus roham. Ugyanígy háborúban a gránát becsapódásakor sem.)

Elérkeztünk Freud nagyon fontos fogalmához, a gyermekek autoerotikus cselekedeteinek fogalmához. Ez azonban magában foglal egy még fontosabb fogalmat: az infantilis szexualitás fogalmát. Freud gondolatmenete a következő. A betegek „visszaemlékezései" hamisaknak bizonyultak, ezzel a negatív eredménnyel együtt az elfojtott komplexusoknak a tudattalan szorításából való kiszabadítása az orvos segítségével nem ment végbe. Következésképpen a betegeknek ezek az elbeszélései az általuk elszenvedett „károsodásokról" csak fedő visszaemlékezések (Deckerinnerungen). De mire? Ha egyszer nem volt károsodás, akkor csak egy maradt hátra: feltételezni a gyermek autoerotikus cselekedeteit, amelyekben — mint Freud gondolja — a pszichoanalízis megtalálja a választ kérdésére. Természetesen csak az empirikus bizonyítás tudja végérvényesen eldönteni, hogy helyes-e Freud feltételezése.

Freud ezért foglalkozni kezdett a neurózisra hajlamos gyermekekkel. Valamennyi megfigyeléséből jogosnak tartott olyan következtetést levonni, hogy az ember szexuális élete nem az érettség idejével kezdődik, amint az eddig általánosan elfogadott volt, hanem élete legelejétől kezdve, csupán megjelenésének formái fejlődnek és változnak. Freud maga elismeri, hogy eredményeinek egyetlen része sem váltotta ki a méltatlankodásnak olyan viharát, mind a laikusok, mind a specialisták részéről, mint a gyermekkori szexualitásra vonatkozó elmélete.

Ez utolsó pontban végül is megtalálta a neurózisok eredetének olyan régen várt és keresett megoldását[12], Darwinhoz és Häckelhez hasonlóan „Drei Abhandlungen über Sexualtheorie" c. könyvében kimerítő elméletét adja a nemi funkciók fejlődésének és azok pszichofizikai mechanizmusának. Míg Häckelt főként a filogenezis kérdése érdekelte, Freudot természetesen szinte kizárólag az ontogenezis érdekli. A szexualitásnak három fő helyét vagy területét különbözteti meg: az orális, a genitális szerveket és az analis zónát. Közülük az első és a harmadik nem szolgálja a fajfenntartást. Mégis a fejletlen szervezet kétségtelen szexuális funkciókat nyilvánít az első és a harmadik zónában is (pl. Lust-

[12] Lásd „Drei Abhandlungen über Sexualtheorie" 1922. „Három értekezés a sexualitás elméletéről". Bp. 1919.

schau és a szekréció visszatartása). Ezeket a különböző cselekvéseket a gyermek eleinte mintegy egymástól függetlenül végzi. A különböző zónák teljesen önállóan működnek. Magukat a zónákat Freud erogén zónáknak nevezi. Ez alatt azt a jelenséget érti, hogy a száj és az analis nyílás, miközben az élet fenntartásához szükséges normális funkciókat teljesíti, egyidejűleg a gyermeknek a szexuális önkielégülés bizonyos adagját nyújtja. A szexualitás Freud számára természetesen sokkal szélesebb és bonyolultabb valami, mint annak megszokott felfogása. Ezért Freud a szexualitás szó helyett a libido szót használja, hangsúlyozva ezzel a libidónak az éhséggel való filogenetikus hasonlóságát és p a r a l e l voltát. A libido és az éhség Freud számára az a két ellentétes erő, amely az egyént biológiai értelemben megmagyarázza. Idézi Schillert:

Viszi a világ gépét
A szerelem s az éhség.

(SCHILLER: Költeményei. Bp. 1902. Dóczi Lajos fordítása: a költemény eredeti címe: Die Taten der Philosophen)

A fejlődés normális menete az, hogy az érettség (férfivá válás) korszakáig a három erogén zóna közül kettő: a száj és az anus nem rendeli alá libidóját a nemi zónának. A nagyszámú kísérlet, amelyet több száz analitikus végzett, Freud véleménye szerint a libido eme fejlődési képét erősíti meg. Az e r e d e t i l e g e k é t e r o g é n z ó n á n a k e g y m á s t ó l é s a h a r m a d i k t ó l f ü g g e t l e n f u n k c i o n á l á s a f o k o z a t o s a n á t a d j a h e l y é t a z o k a l á r e n d e l t cselekvésének. Kezdetben azok a maguk libido-részét mint a libido specifikus szerveit szolgáltatják, a későbbiekben azonban e z e k a s z e r v e k a l i b i d o ö n á l l ó c e n t r u m a i b ó l a l á r e n d e l t t é, m á s o d r e n d ű e k k é a l a k u l n a k á t, a m e l y e k c s a k k i e g é s z í t i k a f a j f e n n t a r t á s á h o z e g y e d ü l f o n t o s s z e r v e k f u n k c i ó j á t. Mind ezideig a kielégülésnek (Lust) meghatározott fajtáját adták, később azonban csak megelőző, bevezető kielégülést (Vorlust) nyújtanak; elvesztették önálló jelentőségüket.

Freudnál tehát a neurózis formulája így hangzik: a n e u r ó z i s a f e j l ő d é s á l t a l a l e í r t f o l y a m a t á n a k, a z a z a m á s o d r e n d ű e r o g é n z ó n á k n a k o r g a n i k u s g á t l á s a (Hemmung). Ezt a folyamatot ő regresszusnak nevezi (a későbbiek során a „regresszus" elnevezés szélesebb értelmet nyert).

A pszichózisok különböző formáinak és azok speciális mechanizmusainak ismertetése (paranoia, dementia praecox) túlságosan sok helyet foglalna el és túllépné feladatunk körét. Ezért ezzel itt nem foglalkozunk.

Mielőtt lezárnánk a pszichoanalízis elveinek ismertetését, idézni szeretnénk magának Freudnak a véleményét tanítása megbízhatóságáról. Jung elméletét bírálva (aki egyik legközelebbi híve volt és a későbbiekben elszakadt a pszichoanalízistől) a következőt mondja: „Kétségtelenül az analitikus módszer is meghatározott, végső nehézségekhez és megoldatlansághoz vezet mind a szexualitás, mind pedig annak az individuum egész életével (Gesamtleben) való összefüggése tekintetében. Azokat azonban nem lehet spekuláció útján kiküszöbölni (amint

Jung akarja — *V. S.*). Azoknak mindaddig meg kell maradniuk, amíg nem találják meg azok megoldását más megfigyelések vagy más területeken való megfigyelések segítségével"[13].

Ha jól értjük Freudot, azt akarja mondani, hogy ő maga sem tartja eredményeit kétségteleneknek és vitathatatlanoknak.

Nem időzünk a pszichoanalízis technikájánál sem. Mindezek igen bonyolult dolgok és sokéves foglalkozást és gyakorlást követelnek. Ezért nem beszélünk az álomlátás freudi felfogásáról sem. Az álomfejtés az analízis számára rendkívül fontos technikai eljárás, mivel Freud véleménye szerint az álom a tudattalan hatása, és a tudatba behatoló tudattalan kívánságok szimbólumaiból, pótlékaiból és helyettesítőiből tevődnek össze; méghozzá olyan kívánságokéból, amelyek nagyon erőteljesen indítják az egyént cselekvésre. Ezek a cselekvések, antiszociális lényegüknél fogva, a társadalomban megvalósíthatatlanok, és ezért az elfojtás áldozataivá kell válniok.

Hogy történhetett meg az, hogy ezt a tisztán biológiai és pszichológiai elméletet[14] a későbbiek során egész sor más tudományterület számára is általános érvényűnek nyilvánították?

Ehhez az első lökést Abraham és Riklin a mítoszokat és legendákat (meséket) érintő kutatásai adták. Észrevették, hogy néhány igen ismert mítosz és mese (Oidipuszról, Romulusról, Mózesről stb. szóló mítoszok) pszichikai szerkezete szerint nagyon hasonlít az úgynevezett tipikus álmokra, hogy az a mechanizmus, ahogyan a pszichikum az álom gondolataiból (Traumgedanken) kidolgozza a kész álmot, ugyanaz, mint a kutatott mítoszok struktúrája. Később maga Freud is arra a meggyőződésre jutott, hogy a mítosz nem más, mint egész népek sajátságos álma („Kleine Schriften zur Neurosenlehre").

Később Freud sokat foglalkozott a társadalom kérdéseivel és több munkát írt („Totem und Tabu", „Massenpsychologie und Ichanalyse", „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci", „Gradiva", „Das Ich und das Es", egyes munkák a „Kleine Schriften zur Neurosenlehré"-ből stb.).

Mindezeket a munkákat itt nem ismertethetjük, csupán annál időzünk, amelyet témájára és eredményeire nézve Freud a legelvibbnek tart. Ez a „Totem és tabu". Itt bőségesen felhasználja a rendelkezésre álló kutatásokat és gazdag anyagot, amelyeket az etnográfusok (Frazer, Robertson Smith, Westermarck) gyűjtöttek és a misszionáriusok leírtak. Fő célja az ősember házassági szokásai, az úgynevezett exogámia és az endogámia eredete értelmének magyarázata. Ezek a terminusok olyan házasságot jelentenek, amelyek ugyanazon törzs meg-

[13] „Gewiss führt auch der analytische Weg zu gewissen, letzten Schwierigkeiten und Dunkelheiten inbetreff der Sexualität und ihres Verhältnisses zum Gesammtleben des Individuums, aber diese können nicht durch Spekulation beseitigt werden, sondern müssen bleiben, bis sie Lösung durch andere Beobachtungen auf anderen Gebieten finden". X. köt. 57. o. Zur Geschichte des Psychoanalitischen Bewegung.

[14] Egyesek azt állítják, hogy a freudizmus tisztán pszichológiai, nem pedig egyidejűleg biológiai tanítás is. Ez a tévedés az elmélet elégtelen ismeretéből következik. Mi figyelmüket Freud „Drei Abhandlungen über Sexualtheorie" c. könyvére irányítjuk, ahol megrajzolja a nemi szervek biológiai fejlődésének képét (lásd főleg: 5., 7., 8., 13., 14., 17., 33., 50., 78., 79., 80. o.).

határozott nemzetségei tagjai között kötődnek, valamint a nemzetségen belüli házasságot. Ezek a kutatások Freud véleménye szerint megerősítették az incesztus elvi jelentőségére vonatkozó sejtését a neurózisok keletkezésében. Az incesztus fogalma döntő szerepet játszik a regresszus és a libido funkciói fejlődésének gátlása fogalmai mellett. Az incesztus tilalma általában azt a közismert tényt jelenti, hogy a nemi szerelmet minden társadalom korlátok közé szorítja a vérrokonok vonatkozásában (pl. a fiú és anyja, a leány és apja, fivér és nővér stb. között). Az ősembereknél ez a tilalom még sokkal messzebb megy és az úgynevezett exogám törzseknél a tilalom érvényes az egy és ugyanazon nemzetség tagjaira is. Sőt, néha különböző nemzetségek tagjainak sincs joguk házasságot kötni és szigorú szabályok írják elő, hogy melyik nemzetség tagjai léphetnek házasságra melyik más nemzetség tagjaival. Néhány törzsnél ezek a szabályok annyira szigorúak, hogy az azt megsértőt halálbüntetéssel sújtják.

Freud feltételezi, hogy az ilyen szigorú tilalmak az ősembernél nem ok nélkül keletkeztek és azok nem feleslegesen léteznek, bár sokkal enyhébb formában, a mi kultúrtársadalmunkban sem. Úgy találja, hogy az incesztus tilalma — társadalmi jelenség, amely ellenkezik az individuális pszichofizikai törekvéssel, az incesztus kívánságával (Inzestwunsch). Még az ősemberek szokásainak tanulmányozása előtt azt találta, hogy az incesztus kívánsága a neurotikusoknál általános, megszokott jelenség: e kívánság elfojtása számos neurózis keletkezésének okául szolgál (fóbia, a félelem neurózisa, hisztéria stb.). Ugyanezt a jelenséget találta meg az ősembereknél még fejlettebb formában. Éppen az incesztustól való félelemmel magyarázza a házassági tilalmakat, köztük az exogámiát.

Sokkal bonyolultabb Freudnál a totem és a tabu magyarázata. Az ősemberek társadalmi életének formáit saját beismerése szerint nem tudta kielégítően megmagyarázni. A totem többnyire valamilyen vadállat vagy növény, amelynek ételként való felhasználása tilos (kivételt képeznek az ünnepek stb.). Minden nemzetségnek megvan a maga toteme. A tabu azt jelenti, hogy tilos bizonyos tárgyak érintése vagy megsemmisítése, főként a totemé és a vele szimbolikusan kapcsolatos személyeké és tárgyaké (például a vezér és annak tárgyai, mert a vezér az ősember szemében többnyire a totem örököse). Az ősemberek hite szerint vannak olyan lények, amelyeknek a teste valamilyen mágikus erőt bocsát ki (maná-nak nevezik ezt Melanézia néhány törzsénél), s ennek következtében azok érintése, sőt még a nézése is veszélyes az egyszerű halandó számára.

Freud, Darwinhoz hasonlóan, e jelenségek magyarázatára a következő hipotézist állítja fel. Elfogadja Darwin őshordáját (Urhorde). Ennek a hordának — a feltételezés szerint — kellett, hogy vezetője legyen az idősebb nemzedékből, amely elnyomta a fiatal nemzedéket. Ez az elnyomás többek között érintette az asszonyok birtoklását is, úgy, hogy a fiatal nemzedéknek hiánya volt asszonyokban (ezzel magyarázza a nők elrablását más, gyengébb törzsektől). Végül is ez a nemzedék összeesküvést szervezett a nemzetség főnöke ellen és azt megölve magához ragadta a vezetést és birtokába vette az asszonyokat. Freud ezt a hipotézist megerősítettnek vélte Robertson Smith felfedezésével, az úgynevezett totemlakomáról. A totemlakoma abban áll, hogy a nemzetség tagjai meghatározott időközökben ünnepre gyűlnek össze és megeszik totemüket

(a főnök szimbólumát). Freud véleménye szerint az utolsó vacsora és az áldozás ennek a szokásnak egyik variánsa. A nemzetség tagjainak összejövetele tehát azt jelenti, hogy megemlékeznek az őshorda főnökének meggyilkolásáról, ennek szimbólumát jelenti. Az ünnepség az összeesküvők gyülekezete, akik azért szerveződnek, hogy elhárítsák gyilkosságuk veszélyes következményeit.

Hogy maga Freud is szkeptikus volt az ilyesféle megoldás kísérletével szemben, erről a következő szavai tanúskodnak: „Hogy az összefüggések, amelyeket ez a megoldás megállapít, mennyire állják ki a kritikát, ezt most aligha lehetne előre megmondani."

A későbbiekben Freud tovább fejlesztette eszméjét (a „Massenpsychologie und Ichanalyse"-ben). Ezt a munkát azonban nem ismertetjük részletesen; gyöngébb, mint a „Totem és tabu". Ebben Freud a tömegek kialakulása jelenségét tanulmányozza. Irányadója a munkában Le Bon, s már egyedül ez a körülmény biztosítja kísérletének sikertelenségét. Miként a „Totem és tabu"-ban, úgy itt is megállapíthatjuk a jelenségek magyarázatánál a gazdasági mozzanat figyelembevételének szinte teljes hiányát. Mintha az ősközösségi társadalom emberének a szexuális kérdésen kívül semmiféle más gondja nem lett volna. Mintha csak valamiféle paradicsomban élt volna, és mindenfajta anyagi szükséglettől és hiánytól mentesen gondtalanul sétálgatott volna az erdőben. Pedig tudjuk, és korunk ősközösségi társadalmaiban meg is figyelhetjük, hogy rendkívül sokat nyomorognak, mégpedig éppen a termelőeszközök és a munkamegosztás szervezetének elégtelen fejlettsége miatt. A marxisták a tények szilárd alapján teljes joggal állíthatják, hogy az ősközösségi társadalomnak, e társadalom struktúrájának, a törzsfőnökhöz való viszonynak és általában a parancsoló funkciók keletkezésének igazi, döntő gyökerei éppen a termelés formájában, vagy termelés híján e szegény ősközösségi hordákban az élelem gyűjtésének formájában keresendők. Freudnál az ilyen nézet szinte teljes hiányára jellemző, hogy egész könyvében mindössze egy helyen beszél a magántulajdon hiányának jelentőségéről, de még ott is csak mellékesen. Megkísérli megmagyarázni, hogy az ősközösségi hordákban miért nem fejlődik az egyéni akarat. És itt, e magyarázatnál kénytelen a gazdasági tényezőkhöz fordulni.

Itt a következőt mondja: „Az életkörülmények egyformasága és a magántulajdon hiánya csatlakozik a pszichikai aktusok monotonságának meghatározásához (az ősközösségi — *V. S.*) egyéneknél."[15]

Nagyjában és egészében azonban Freud itt is előző álláspontjához ragaszkodik és a tömegcselekvések keletkezésére úgy igyekszik magyarázatot adni, hogy felhasználja az ősközösségi hordáról szóló hipotézisét, s a tömegcselekvésekben ennek recidíváját látja. Mindezek a talajtalan absztrakciók nem egyebek, mint fikciók. Szinte teljesen figyelmen kívül hagyva meghatározott korszak és helyzet reális történelmi alapját, Freud maga foszlatja semmivé kutatásainak eredményeit. Nem tarthatjuk sikeresebbnek a hadsereg és az egyház keletkezésének és szervezeti elveinek magyarázatára vonatkozó kísérletét sem — ezeknek az úgynevezett mesterséges

[15] Massenpsychologie und Ichanalyse" XIII. köt. 137. o.

tömegekének, mert ez is olyan spekulációra korlátozódik, mint a horda magyarázata.

Az utóbbi időben kísérletet tettek az analitikus elvek alkalmazására az esztétikai és vallási jelenségek magyarázatánál (főleg Th. Reik: „Untersuchungen über Religionspsychologie", O. Rank: „Über das Inzestmotiv in Dichtung und Sage"). Itt is erősen érződik a fő hiba: a történelmi és gazdasági kutatások teljes hiánya. Kétségtelen, hogy a lángeszű művész személyiségének teljessége nem vezethető le egyedül csak a történelmi és a gazdasági viszonyokból. A lángésznek megvannak a maga pszichofizikai sajátosságai. Még azt sem lehet tagadni, hogy Rank műve sok érdekes részletet tartalmaz a vizsgált költők személyes életével kapcsolatban, de a társadalmi szféra történelmi és így gazdasági vizsgálata nélkül nem érthetjük meg sem ezeknek a költőknek személyes életét, sem eszméit, koruk kérdéseihez való viszonyukat, sem eszméik hatását a kortársakra, s végül az általuk alkalmazott művészi formákat sem. Az ilyenfajta kutatások a kérdéseknek éppen a történelmi alapját és lényegét tévesztik szem elől. Csak azt látjuk, hogy mind Shakespeare-t mind Goethét foglalkoztatták az incesztus kérdései, személyes élményeik révén. Számukra azonban más problémák is léteztek. Ugyanezt a „motívumot" (incesztus) figyelhetjük meg pl. Szofoklész „Oidipusz"-ánál is. Az derül tehát ki, hogy a költők számára nem létezik tér és idő, hogy ők egy elvarázsolt körben forognak. Tudjuk azonban, hogy a valóságban ez távolról sem így van, hogy egy-egy korszak nagy költői éppúgy, mint más ideológusai éppen azon környezet legégetőbb történelmi kérdéseinek kifejezői voltak, amelyben éltek.

Az igazság kedvéért azonban mégis meg kell mondanunk, hogy maga Freud nem olyan elszánt freudista, mint néhány követője. Kitartóan hangsúlyozza, hogy az olvasónak kísérletében nem kell többet látnia, mint amit annak ő maga tulajdonít. „A pszichoanalízis — mondja — sohasem tartott arra igényt, hogy az ember lelki élete tökéletes elméletét adja, csak arra törekszik, hogy vívmányait felhasználják a tudomány és az ismeret más területei által elért eredmények kiegészítésére és korrigálására."[16]

S hozzáteszi: elmélete csupán „a neurózisok valamennyi formája egységének és azok dinamikus felfogásának" feltárására tart igényt.

III. AZ ELMÉLET KRITIKÁJA

Amikor áttérünk a pszichoanalízis bírálatára, előzetesen korlátoznunk kell feladatunkat: nem szándékozzuk bírálni a neurózisok freudi elméletét. Ez a pszichiáter feladata. Az ilyen bírálat, amely a dolog lényegét érinti — panaszolja Freud —, nagyon kis számú. Igaz, Janet adott ilyen kritikát; Freud azonban egyáltalán nincs megelégedve vele. Janet nem tagadja ezen elmélet legalábbis egy részének igazságát, de igényt tart a prioritásra. Hogy igaza van-e, vagy sem, — ezt döntsék el a szakemberek. Ezzel kapcsolatban csak egy megjegyzést

[16] „Zur Geschichte der Psychoanalytischen Bewegung", X. köt. 93—94. o.

engedünk meg magunknak. Még abban az esetben is, ha helyesnek bizonyul Freud elmélete, ez az elmélet mégis elkerülhetetlenül elégtelen, azaz egyoldalú lesz. Nem képzelhető el, hogy a pszichés megbetegedések keletkezésénél az élet anyagi feltételei, azaz a beteg helyzete a társadalmi környezetben, annak valamely osztályhoz való tartozása és az adott osztály életének általános feltételei a konkrét időpontban és országban, nem hat ki az egyén sorsára és így lelki egészségére is. E tény megállapításához sem statisztikai, sem pszichiátriai gyakorlatra nincs szükség, hiszen a mindennapi tapasztalat mutatja. Egy és ugyanazon lelki betegség, pl. a hisztéria vagy valamilyen fóbia megjelenési formái ma nem olyanok, amilyenek a középkor vagy az ősközösségi társadalom emberénél voltak. Igaz, mindezek a betegségek már a történelem előtti időkben is léteztek (ha feltételezzük, hogy elődeink megközelítőleg ugyanolyan feltételek között éltek valamikor, mint a jelenkori „vad" törzsek). A betegségek azonban mégis más formákban jelentek meg. Nemcsak a kiváltó okok változtak meg, de a betegségek megnyilvánulásai is. Ez azonban csak mellékes megjegyzés. Bennünket más kérdés érdekel, ami a pszichoanalízis alkalmazási területeit illeti, azaz a társadalom problémái.

Itt nemcsak a freudizmus gyengesége igazolódik be szemléletesen, hanem teljes tarthatatlansága is. *Ezen a téren a legkülönbözőbb és helyenként egészen durva hibák fordulnak elő, amelyek a pszichoanalízis elméletét teljesen alkalmatlanná teszik a történelem magyarázatára, és amelyek azt eleve sikertelenségre kárhoztatják.*

Számos hibája van a freudizmusnak a társadalom problémáira való alkalmazása területén. Köztük vannak tisztán formális jellegűek, azaz egyszerű félreértések a gondolkodás formális törvényei szempontjából. Bár a formális törvényeknek való megfelelés még természetesen korántsem jelent biztosítékot az adott elmélet helyességére, de nem mondható el ugyanez az ellenkező esetben, amikor ezeket a törvényeket egyenesen megsértik. Ez már kétségtelenül nagy hiba. A pszichoanalízisben pedig akad ilyen. E hibát nem mi fedeztük fel, hanem egy freudista, igaz, miután már eltért a pszichoanalízistől. — A. Adler, aki ezt mondja: „Ha azt kérdezi, hogy honnan ered az elfojtás, akkor a következő választ kapja (a freudistáktól — *V. S.*): a kultúrából. Ha viszont azt kérdezné, hogy honnan ered a kultúra, akkor azt válaszolnák: az elfojtásból. Láthatják tehát, hogy ez csak játék a szavakkal (»Es handelt nur um ein Spiel mit Worten«)". Azonban az ilyenfajta hibáknak nem kell túlságosan nagy jelentőséget tulajdonítani. Freud nyomban azt válaszolja Adlernek, hogy különböző nemzedékekről van szó, és hogy az elfojtás a következő nemzedék kultúráját határozza meg. Ez lényegében arra a kérdésre vezethető vissza, hogy mi volt előbb: a tojás vagy a tyúk? Adlerrel együtt Freud Maedernek is szemére veti, hogy összekever két dolgot, s ezzel a pszichoanalízis egyik legfontosabb megkülönböztetését hanyagolja el: az álmot és az álomnak a tudattalan instanciája által feldolgozott gondolatát (Traumgedanken), amely az álom számára csak anyag. Maga az álom eme anyagon kívül még egy egész sor rajta végrehajtott bonyolult műveletet követel meg. Mi ezt csak annak a bizonyítására mondjuk,

hogy még egyes freudisták sem tudták helyesen felfogni tanítómesterük elveit. Ugyanez vonatkozik Jungra is.

A későbbiekben tisztázódik, hogy Freud válasza az Adler által felvetett nehézségekre mégis tarthatatlan, de már nem a formális logika szempontjából (mint egyszerű circulus vitiosus), hanem más szempontból.

A mi ellenvetéseink a freudizmussal szemben dialektikus természetűek és a következő négy pontban foglalhatók össze:

1. Freud a maga törvényeit, amelyeket olyan többé-kevésbé jómódú betegek (hiszen a szegények nem tudják igénybe venni a pszichoanalízist) elemzése révén alkotott meg, akik a kapitalista társadalomban születtek és élnek, egyszer és mindenkorra érvényes törvényeknek tekinti, minden kor és nép számára. Ezért egész elmélete történelmi szempontból merev, mozdulatlan és mozgásképtelen. Freud úgy tekinti a pszichikumot, mint az ellentétes erők harcának színterét. Az igazi dialektika szempontjából azonban ez még távolról sem elégséges. Nemcsak meghatározott pszichikai törvények hatás-szféráján belül van dialektika (ez még csak a dinamika), hanem maguk ezek a törvények is megváltoztatják megjelenési formájukat. A pszichikum törvényei és azok hatásának intenzitása a társadalmi élet gazdasági erőitől függnek, amelyek a pszichikum törvényeihez képest — akár a tudatos, akár a tudattalan pszichikumról van szó — elsődlegesek, meghatározó jellegűek: a termelőerők változásának törvényeitől függnek. A marxi dialektika mindkét tényező (azaz a rendszeren belüli dinamika és magának a rendszernek a változása) kölcsönhatásából áll. Freudnál az derül ki, hogy az ő törvényei egyaránt hatottak és hatnak valamennyi korra és valamennyi népre, függetlenül azok anyagi lététől, azaz termelésük fejlődésének színvonalától. A dolog azonban egyáltalán nem így áll és maga Freud nyújtja a tétel legjobb bizonyítását a „Totem és tabu"-ban, ahol az ő nevezetes funkciói közül, amelyeket „Az álomfejtésben" fejt ki, nagyon ritkán használja a harmadikat (ez az úgynevezett Rücksicht auf Darstelbarkeit), a negyediket (secundäre Bearbeitung) pedig egyáltalán nem alkalmazza. Tehát, ha jól értelmezte a totemet, a tabut és exogámiát, azok abban az időben még nem léteztek, vagy legalábbis még nem jelentek meg a fejlődésnek azon a fokán. Ha azonban ez így van, akkor feltételezhető, hogy az első két funkció sem mindig működött. Freudnál nyilvánvalóan hiányzik a pszichikai folyamatok történelmi felfogása. Ezek a funkciók ugyanis (néhányat közülük Marxtól vett kölcsön, anélkül, hogy tudta volna) szervezetünknek egyáltalán nem örök, a priori tulajdonságai. Történelmi, azaz társadalmi kategóriák, amelyek életünk anyagi alapjától függnek, és ezen alap változásaival együtt változtatják formáikat.

A 2. ellenvetés Freud tanításának legfőbb pontját, a tudattalan fogalmát érinti. Tudjuk, hogy ez a kategória szerepet játszik Marx és Engels társadalomfilozófiájában is. Ez a fogalom azonban Freudnál rendkívül szűken, individualisztikusan és nem dialektikusan (bár dinamikusan) van felépítve. Freud a tudattalant, mint láttuk, elfojtási elmélete eredményeként kapta, amely viszont egy a pszichiáterek előtt ismeretes ténynek a magyarázata: a beteg ellenállásáé, hogy titkait feltárja. Teljesen nyilvánvaló, hogy ha egyszer a beteges él-

mény elfojtódott, akkor annak valamikor tudatosnak kellett lennie. Nem ez a helyzet Marxnál. Marx, utalva az értéktöbblet fejlődésének történetére, bebizonyítja, hogy a mai tudattalan (például az értéktöbblet realitásának nem ismerete) egyáltalán nem kell, hogy ismert (tudatos) legyen az egyén előtt, annak életében, mint a jelen nemzedék elnyomott osztályának tagja előtt. Volt nemzedék, amely kétségtelenül tudott erről, de ez még a feudális társadalomban volt, ahol a kizsákmányolás ténye nem volt elleplezve, azaz bárki láthatta azt közvetlenül olyan intézményekben, mint a tized, a jobbágyterhek stb., tehát ahol az, mondhatni, kézzelfogható volt. A továbbiakban, a bérmunka rendszerének fejlődése során ezt a tényt (amely tény maradt) a kapitalista termelés és a ráépülő társadalmi intézmények fétis-jellegének sűrű köde fedte el. A proletariátus ezt Marx és Engels fellépése után és az ő munkájuk révén tudatosította. Tudatosította, mert ösztönösen érezte azt addig is a saját bőrén (ezt bizonyítják a XIX. század 40-es évei előtti sztrájkok és megmozdulások).

Freud azonban erre a következőt mondhatná: „Lehet, hogy mindez így van, nem vitatom. De mi köze ennek az én elméletemhez? Nekem ez nem kell. Ez több, mint amire szükségem van. A neurózis magyarázatához elegendő az individuális tudattalan elfogadása. Ha a marxi társadalmi tudattalan helyes is a történelemben, a pszichiátria területén alkalmatlan, mivel többet magyaráz meg, mint amit a jelenségek megkövetelnek."

A dolog azonban nem így áll. Először: Freud elmélete nem tisztán orvosi elmélet, hanem részben számos társadalmi jelenség (totem, tabu, házasság, incesztus, tilalom, tömeg stb.) elmélete is. Másodszor: valamennyien tudjuk Freuddal együtt, hogy nem mindig sikerül tisztázni a neurózis okait és azt, azaz annak szimptómáit megszüntetni úgy, hogy a régiek helyett ne lépjenek fel újak. Felmerül a kérdés: honnan tudja Freud, hogy a betegség eredeti, elsődleges oka a beteg egyén történetében, nem pedig elődei történetében rejlik és hogy éppenséggel nem társadalmi okok váltották ki bennük a hatást, amely később az utódban mint hajlam jelenik meg? Hiszen maga Freud mondja, hogy a neurózis két tényező eredménye: a hajlamé és az élményé, tapasztalaté. Ostobaság volna ragaszkodni ahhoz, hogy ennek a betegségre vonatkozó hajlamnak nem lehetnek gyökerei az elődök tragikus történetében, akik annak idején (vallási, politikai stb.) üldöztetéseket szenvedtek el, vagy kegyetlen kizsákmányolás alatt nyögtek, amely degenerációt okozva degradálta mind őket magukat, mind pedig utódaikat. Vagy talán az alkohol, a szifilisz, nem elégséges ilyen erő?

Meg vagyunk győződve, hogy nagyon gyakran, amikor a pszichoanalízis minden igyekezete ellenére, hogy feltárja a beteg akár legkorábbi ifjúságát is, mégsem ad gyógyulást, az oknak éppen az ilyen körülményekben kell rejlenie. Hiszen maga Freud beszél arról, hogy a „tömeg az őshorda feltámadásának (Wiederaufleben) tűnik számunkra. Amint az ősközösségi ember virtuálisan benne foglaltatik minden emberben, ugyanígy az ősközösségi horda is újra feltámadhat az emberek bármely csoportjából."[17] Itt most nem kívánunk azzal a kérdéssel foglalkozni, hogy miért helytelen az ilyenfajta hipotézis (itt termé-

[17] Massenpsychologie und Ichanalyse, XIII. köt. 137. o.

szetesen megnyilvánul a tömegek fellépésére vonatkozó reakciós álláspont), de megkérdezzük: tehát minden emberben ott él vagy ott szunnyad az ősember? Az ősembernek ez a virtuális létezése minden „kulturált" európaiban nem más, mint az, amit Freud egy másik helyen diszpozíciónak nevez. Úgy gondoljuk, hogy e sorokban maga Freud ad tagadó választ a tudattalan rendkívül leszűkített fogalma jogosságának kérdésére. Ha ezt kiszélesítjük és gazdasági, valamint politikai szempontból megmagyarázzuk, akkor megkapjuk Marx fogalmát. Csak azt kell tudni, hogy nem Marx szélesítette ki a tudattalan freudi fogalmát, hanem Freud szűkítette le a marxi fogalmat.

3. Ez az elégtelenség elvezet bennünket a pszichoanalízis leglényegesebb hiányosságához, ami annak társadalmi jelenségekre való alkalmazásában rejlik. A tudattalan fogalma Freudnál szűk mivoltánál fogva Marxéval összehasonlítva, alkalmatlan a társadalmi jelenségek magyarázatára. És valóban nem nehéz meggyőződni arról, hogy a freudi tudattalan alkalmatlan arra, hogy a marxi történelemelmélet egyik legdöntőbb kategóriájának keletkezését és szerepét megmagyarázza. Itt az osztály kategóriájára gondolunk. Napnál világosabb, hogy a tudattalan mint kategória, amely független az egyén objektív helyzetétől a társadalomban (hiszen a neurózis — általános emberi betegség, az osztályok különbsége nélkül), nem lehet eszköz a kultúrtársadalmak alapvető jelenségének — az osztályharcnak megközelítéséhez. A freudi tudattalan általános emberi kategória és ezért nem képes megmagyarázni az osztályok keletkezését.

Ez a körülmény ad választ arra a kérdésre, hogy a pszichoanalitikusok miért csak a szokásokat, a folklórt és a művészi alkotás pszichológiáját kutatták és kutatják mind a mai napig. Amikor Freud a tömeg problémájának taglalásához fog, törekvése szánalmasan csődöt mond. A tudattalan ilyen szűken meghatározott fogalma segítségével lehetetlen megérteni a történelemnek egy olyan fontos jelenségét, mint az osztályharc. Freud, aki konokul kitart a maga fogalmánál, elkerülhetetlenül ahhoz az ostoba feltételezéshez jut, hogy a tömegjelenségekben az ősközösségi horda támad fel. Freud a „tömeg"-ben valami összefüggéstelent, véletlenszerűt, csőcseléket lát, amelyet atavisztikus érzelmek irányítanak és ezért éppen olyan gyorsan szét is szóródnak, mint ahogyan összegyűltek. Egyszóval a tömeget összecseréli az osztállyal. És ezt a kiáltó félreértést nem enyhíti Freudnak az a megjegyzése sem, hogy csak a szociológia eredményeinek kiegészítését akarta adni, nem pedig az egész elméletet.

4. Feltételezhető azonban, hogy a pszichoanalitikus módszer mégis zárt rendszer és csak azon a korlátolt területen érvényes, ahol a magyarázatnak „nincs szüksége" az osztályharc fogalmára. Alapvető félreértése éppen abban áll, hogy a társadalmi jelenségek területén — legalábbis attól az időtől kezdve, hogy az ősközösségi kommunizmus és a társadalom törzsi szervezete felbomlott —, nincsenek olyan jelenségek, amelyek tisztázhatók volnának anélkül, hogy a keresett jelenség és az osztályharc közötti összefüggést kimutatnánk. A társadalom-

nak semmiféle ideológiai képződményére nem vethetünk fényt, ha nem tisztázzuk minden felépítményi folyamat ezen alapjával való összefüggését.

Meggyőző példával szolgál e tekintetben éppen az incesztus fogalmának tudományos sorsa, a tőle való félelem és a reá vonatkozó tilalom. Adler nem alap nélkül tesz szemrehányást Freudnak az elvarázsolt kör miatt, azaz azért, mert nála a kultúra (ezen Adler főként az erkölcsöt és a vallást érti) feltételezi az elfojtást, ez viszont a maga részéről feltételezi a kultúrát. Ez a tisztán formális ellenvetés dialektikus hibává változik, ha meggondoljuk, hogy az incesztus tilalmának keletkezése már feltételezi valamilyen ősközösségi társadalom létezését. Csak a társadalomban létezhetnek az egyén cselekedeteinek korlátai, azokon a korlátokon kívül, amelyek a természet feletti uralom határaiban és mértékében rejlenek (mivel ez utóbbi elsősorban magától a természettől függ). Freud, aki igyekezett kikerülni a zsákutcából, kétséges hipotézist állít fel a társadalom két őseredeti formájáról: 1. a nemzetség főnöke irányítása alatti társadalom és 2. azon testvérek társadalma (Brüdergemeinschaft), akik megölték az elnyomó főnököt. Az ilyenfajta konstrukció nem más, mint fikció, amely nem támaszkodik semmiféle történelmi tényre. Freud véleménye szerint a patriarchátus hozta létre az incesztus tilalmát a nemzetség főnökének önkénye és önzése miatt. Az incesztus tilalma viszont a tagokat-gyermekeket arra kényszeríti, hogy megöljék őt és az asszonyok igazságosabb elosztásával az élet új rendszerét alakítsák ki. A marxista nem tud megszabadulni attól a gyanútól, hogy mindez a konstrukció csak paródiája és eltorzítása a nemzetségen belül a javak elosztásáért folytatott harcnak és a későbbiekben az osztályok harcának: a javakért és a jobb termelésért és elosztásért vívott harc átvitele a szexuális nyomor területére.

Mindezeknek a nehézségeknek oka a következő. Freud érzi (néha még egyenesen beszél is erről), hogy az incesztus félelme óriási szerepet kellett, hogy játsszon a társadalom létrejöttében általában. Hiszen e félelem nélkül nem magyarázható meg sem a vér szerinti családból való kilépés, sem pedig a magántulajdon származása. Viszont, ha még csírájában is, de a családi forma rendje és szervezete (poligámia, poliginia, monogámia stb.) nélkül az egyének koordinált élete, azaz társadalmi élet nem lehetséges. A magántulajdon keletkezése a freudizmus szempontjából nem magyarázható. Ahelyett, hogy azt a termelőerők növekedéséből magyarázná, éppúgy, mint a házasság magántulajdonnak megfelelő formáit is, Freud az idealista módszert követi, azaz ellenkező úton jár. Nála az derül ki, hogy az incesztus félelme az elsődleges mozgatóerő. Ez az, ami miatt a fiatal emberek elhagyják a hordát, amelyhez vér szerint tartoznak, s ennek következménye a társadalom új, fejlettebb, „emberibb, szabadabb formájának megalapítása". A nehézség az, hogy e félelem keletkezésének magyarázatához Freudnak fel kellett tételeznie a társadalom valamilyen még korábbi formáját, amelynek a létezéséről történelmileg semmit sem tudunk.

Mindez a diszharmónia és ellentmondás egy alapvető hiba következménye. Az individuális jelenségekről a társadalmiakra áttérve, Freud továbbra is ragaszkodik a tudattalan korábbi, szűk fogalmához, amelynek helyessége mint fentebb

rámutattunk, még a pszichés betegségek magyarázata területén is legalábbis vitás. Az individuális elfojtás fogalma helyett vissza kell állítani a társadalmi vagy osztály elfojtás marxi fogalmát, amely nem feltételezi, sőt nem is engedi meg az egyéni elfojtást. Ez az osztály elfojtás már nem azonos az individuális, freudi tudattalannal, amely — Freud minden igyekezete ellenére — misztikus fogalom, hanem történelmileg létrejöttjelenség, minden egyébnek nem elsődleges mozgatója, mint a freudi, hanem történelmi fenomén, amely mint olyan, nehézség és erőszakoltság nélkül megmagyarázható az élet alapvetőbb — anyagi tényeiből, azaz a termelőerők fejlődése meghatározott színvonaláből.

Miért misztikus a freudi tudattalan? Mert minden tudományos fogalmat elsősorban a tapasztalatnak kell igazolnia. A tapasztalatnak tartalmaznia kell a neki megfelelő jelenséget, vagy — ha ez a fogalom hipotetikus — le kell, hogy vezethető legyen a tényekből és igazolódnia kell a tényekben. Ha már van néhány ilyen tapasztalati igazságunk, akkor felmerül a kérdés: melyik az elemibb közülük, mi a lényeges, mit miből kell levezetni a helyes kifejtés érdekében? (Marxnál a klasszikus példa a profit levezetése az értéktöbbletből.) A kifejtés akkor válik misztikussá, amikor az okot okozatnak tekintik és megfordítva. Éppen ez történt Freuddal. Freud nem veszi figyelembe ezt a sorrendet: a termelőerők fejlődésének meghatározott színvonala — a tulajdonformák változása — a család formájának változása, az incesztus tilalma, a társadalom felépítményének változása (a vagyoni különbségek keletkezése, a későbbiekben pedig az osztályok kialakulása), hanem fordított sorrendet követ. Alapul veszi az új családi élet egyik fontos vonását (az incesztus tilalmát) és ezzel magyarázza a család minden formációját és változását, valamint a társadalom szokásait. Ennél tovább nem is lép. Idealista szempontból a magántulajdont illetően még következetlen is, mert megengedi, hogy a magántulajdon hiánya idézte elő az ősemberek monoton lelki aktusainak kialakulását. Ez igaz, azonban a totem, a tabu stb. materialista és dialektikus felfogásának nagyon kezdetleges kísérlete és Freud módszerébe egyáltalán nem illik bele.

Felmerül a kérdés: nyújt-e elméleti szempontból a freudizmus pozitívat, újat és értékeset a társadalmi jelenségek elemzése területén? Erre csak azzal válaszolhatunk, hogy mindeddig nem nyújtott. A freudizmus hatalmas új anyagot halmozott fel, amellyel eddig az etnográfia nem rendelkezett, magyarázatai azonban sikertelenek. Először is azért, mert a tények adott láncolatából csak nagyon szerény darabkát vizsgált, másodszor még siralmasabb az, hogy magyarázata az oksági összefüggést megfordítva fejti ki; nála az ok okozattá, az okozat viszont okká válik.

Mégis felhasználható-e ez a módszer a mi célunkra akkor, ha ezeket a hibákat kijavítják? Lehetséges, de csak abban az esetben, ha a tudattalannak már egészen más, gazdagabb értelme lesz; ha a jelenségeket a maguk valódi oksági összefüggésében, azaz az alapból kiindulva fogják tanulmányozni, nem pedig megfordítva. Ez azonban akkor már nem freudizmus, hanem marxizmus.

Az elmondottakból tehát mintha az következnék, hogy a freudizmus eddig semmi hasznosat nem adott. Ilyen kategorikus feleletnek azonban a dialektikus materializmus szempontjából nincs értelme, mert a dialektikus materializmus nem ismer megfellebbezhetetlen igent vagy nemet. A freudizmus sok tényanyagot állapított meg, figyelmét az eddig kevésbé ismert jelenségekre fordította (pl. az incesztus), de miután a pszichoanalitikusok nem ismerik a marxizmust, a freudi módszerek nem vezethettek helyes eredményekre. Az a mód, ahogyan a freudisták a társadalmi jelenségekhez napjainkban is közelítenek, a marxisták számára értéktelen és sokban félrevezető. Ha viszont szakorvosok, akik egyszersmind marxisták is, fogják kutatni e területet, akkor az sok pozitív eredményt fog nyújtani. Marx felfedezte a kapitalista társadalom mozgástörvényeit. A gazdasági jelenségekkel való szoros összefüggésben felfedezte és felhasználta a sajátságosan pszichikai tényeket. Két fontos fogalmat fedezett fel: az eldologiasulást és egy sajátos értelemben vett racionalizációt. Ez utóbbi megmagyarázza a kapitalista viszonyok racionális külső homlokzatát, amelynek belső szerkezete egyáltalán nem racionális, hanem ellentmondó és antagonizmusokkal teli. Jóval kevesebb időt tudott már szentelni Marx pl. a feudalizmus, a rabszolgatartó rend vagy az „ősközösségi" társadalom hasonló jelenségeinek. Ez utóbbi annak a gazdag anyagnak hiánya miatt volt nehezebb, amelyet az etnográfia már azóta gyűjtött össze. De hogy a feladatnak ezt a részét sem tévesztette szem elől Marx és Engels, erről Engelsnek „A család, a magántulajdon és az állam eredete" c. zseniális munkája tanúskodik. Nincs módunk arra, hogy e munka eredményeit egybevessük az új kutatási eredményekkel, ez a feladat a marxista etnográfusokra vár.

Freud rámutatott a problémákra. Egy sor a Marxéval analóg, egyszerűbb funkciót talált meg (tömörítés, eltolás, az ábrázolhatóságra való tekintet stb.). Helyesek-e ezek az eredmények, pontosabbá kell-e azokat tenni és ki kell-e azokat szélesíteni, vagy gyökeresen át kell őket dolgozni — ez a jövő kérdése. Az a tény azonban, hogy a későbbiek során a pszichoanalízis hallgatással kerülte meg az említett elveket, arról tanúskodik, hogy azok megállapítása a kapitalizmus érdekeivel szemben áll.

Freud tanítása esetében ismét beigazolódott Hegel nevezetes aforizmája a történeti ész cseléről. Freud az emberiségnek új „ideált" akart adni, azt a célt állította eléje, hogy az osztályharc és a polgárháború helyett az osztálytársadalomban a tudattalan, belső, „aszociális" sötét erők ellen harcoljon. Azonban ember tervez, a történelem végez. Ha a marxisták visszaállítják a tudattalannak marxi, történelem által igazolt formáját, felismerik annak történelmi jellegét, azaz létrejöttét az osztályok keletkezése következtében, képesek lesznek folytatni tanítóik nagy művét, az emberiség kapitalizmus előtti korszakai társadalmi-pszichikai jellegének tanulmányozását. Marx nagy felfedezése volt az eldologiasulás kimutatása, vagyis a kapitalizmus azon folyamatának feltárása, amelynek során a társadalmi folyamatok és jelenségek ösztönösen természetiekké változnak át, továbbá a fenti értelemben vett úgynevezett racionalizáció megvizsgálása. A marxisták csak Engels nyomdokain járnak, ha folytatják ezeket a kutatásokat, amelyek a történelem korai — kapitalizmus előtti — szakaszainak megértéséhez szükségesek.

A tanulmány Moszkvában 1926-ban jelent meg a „Dialektika a természetben" c. oroszn yelvű gyűjteményes kötetben. Ez első száma volt a dialektikus materializmus természettudományos alapjait tanulmányozó és propagáló Timirjázevi Állami Tudományos Kutató Intézet hivatalos időszaki kiadványának, amely külön folyóirat szerepét is betöltötte. 1930-ig minden esztendőben megjelent, amit szükségessé tett az is, hogy az össz-szövetségi filozófiai folyóirat, *A Marxizmus Zászlaja Alatt*, a deborini iskola kezében volt. — Jelen közlés a Varjas S.: *Válogatott filozófiai tanulmányok* (Budapest 1971.) szövegét és jegyzeteit követi.

A Szovjetunióban 1922-ben megkezdődött működése előtt Varjas Sándort itthon és külföldön is elismert szakíróként tartották számon a freudizmus témakörében. Ez utóbbit bizonyítják nemcsak a nemzetközi bibliográfiák, de talán ezeknél is beszédesebben az a New York-i levél, amelyet a halálos leszámolásra kész horthysta ellenforradalmi államügyészhez intéztek Varjas Sándor megmentése érdekében (*Psyche and Eros. An International Journal of Psychoanalysis, Psychotherapy, Sexology and Folk Psychology.* — PTI Archívuma, 1919—IV—13—1524, 43. old.). Erre elsősorban az adott alapot, hogy már 1913-ban könyvet ír „Az álomról", amelynek alcíme: „Freud álomelmélete" (Modern Könyvtár, Budapest). Más kérdés, hogy mennyire ortodox freudista és mennyiben támaszkodik Alfred Adlerre, vagy mennyire érti meg a Freudnál meglevő álomcenzúra társadalmi természetét és hogyan bírálja ezt a szociális mozzanatot pozitivista módon és individualisztikusan lekicsinylő pozícióból stb.

Valójában Varjas freudizmussal foglalkozó írásai nem korlátozódnak az álom lélektanának területére, hanem megkísérlik alkalmazni és továbbvinni Freud felfogását az esztétika, a morál stb. tartományaira. Erről tanúskodik, már címében is, a *Művészet* c. folyóiratban 1911-ben közzétett tanulmánya, a „Freud elmélete az aesthesis keletkezéséről", de ezt a törekvését figyelhetjük meg „A költői és festészeti szimbolizmusról" c. kétrészes (1909., 1911.) cikkében is, ahol pl. Shakespeare bizonyos figuráinak, így Hamlet-nek az interpretálásával kísérletezik. Ugyanezt elmondhatjuk a morál tudományos magyarázatáról („A Freud-féle pszichoanalízis". *Huszadik Század*, 1912.; „A freudizmus kritikája". *Huszadik Század*, 1912.), sőt kifejezetten politikai problémák esetében is („A háború a pszichoanalízis szempontjából". *Huszadik Század*, 1915.; „A háborús szenvedélyek növekedése és fogyása", *Huszadik Század*, 1916.). E terjedelmi kiterjesztésnél azonban fontosabb az a tartalmi vonatkozás, hogy a freudi pszichológia bizonyos fogalmait (sűrítés, eltolás, másodlagos feldolgozás stb.) később a filozófiai elmélet, egy korszerű ismeretelmélet kidolgozásakor is hasznosítja. Példaként megemlíthetjük még az introjekció Ferenczinél taglalt fogalmának felhasználását, amely abban áll, hogy az ember öntudatlanul azonosítja a külső természet jelenségeit és törvényszerűségeit saját pszichikai folyamataival.

Varjas Sándor Freud-kritikája tehát nem egyszerűen a kívülálló bírálata, hanem egy olyan gondolkodóé, aki maga is végigjárta a freudizmus felfedezését, megkísérelte azt módosítani, s végül a marxizmus hamis-tudat elmélete alapján haladta túl a tudattalanra vonatkozó freudi koncepciót.

SELMECZI JÓZSEF

Varga Jenő

A KONJUNKTÚRAKUTATÁS ÉS A VÁLSÁGELMÉLET[1]

A háború utáni időkben új „tudomány" született: a konjunktúrakutatás. A tőkés gazdaság ingadozásokon keresztül, ciklikusan fejlődik. Nyugalmi állapot, növekvő megélénkülés, virágzás, túltermelés, összeomlás, pangás, nyugalmi állapot és így tovább — ahogy e mozgást Marx jellemzi.[2] A ciklusoknak ez a váltakozása elválaszthatatlan velejárója a tőkés termelési módnak, annak lényegét alkotja antagonisztikus termelési mód alakjában. „...az egymás ellen küzdő tényezők összeütközése periodikusan válságokban robban ki. A válságok mindig csak a meglevő ellentmondások pillanatnyi erőszakos megoldásai, erőszakos kitörések, amelyek a megzavart egyensúlyt egy pillanatra ismét helyreállítják."[3]

Vajon miért nem lehetséges válságmentes tőkés gazdaság? Azért, mert „a közvetlen kizsákmányolásnak és e kizsákmányolás realizálásának feltételei nem azonosak. Nemcsak időben és térben, de formailag is elkülönülnek. E feltételek egyikét csak a társadalom termelőereje korlátozza, másikát a különböző termelési ágak arányossága és a társadalom fogyasztóképessége. Ez utóbbit azonban nem az abszolút termelőerő és nem az abszolút fogyasztóképesség határozza meg; hanem az antagonisztikus elosztási viszonyokon alapuló fogyasztóképesség, amely a társadalom nagy tömegének fogyasztását csak többé vagy kevésbé szűk korlátok között változó minimumra csökkenti. Korlátozza továbbá a felhalmozási vágy, a törekvés a tőke növelésére és a bővített értéktöbblet-termelésre. A tőkés termelés számára ez törvény, amelyet megszab a termelési módszerek folytonos forradalmasítása, a meglevő tőke ezzel kapcsolatos állandó elértéktelenedése, az általános konkurrenciaharc s annak szükségessége, hogy a termelést tökéletesítsék és kibővítsék, pusztán azért, hogy fennmaradjanak, mert különben a pusztulás fenyeget."[4]

Más helyütt ezt olvassuk:

„Az ellentmondás egészen általánosan kifejezve abban áll, hogy a tőkés ter-

[1] Megjelent „Mirovoje hozjajsztvo i mirovaja polityka" című folyóiratban. 1927. 12. sz. 3—15. old.

[2] Lásd *Marx:* A tőke. III. köt. 358. old.

[3] Ugyanott, 256. old.

[4] Ugyanott, 251—252. old.

melési mód a termelőerők abszolút fejlesztésére irányuló tendenciát foglal magában, tekintet nélkül az értékre és a benne foglalt értéktöbbletre, s tekintet nélkül azokra a társadalmi viszonyokra, amelyek közepette a tőkés termelés végbemegy..."[5]

A lényeges a társadalom „antagonisztikus elosztási viszonyokon alapuló fogyasztóképessége" s e tekintetben a munkásosztály jövedelmét a *v*, a változó tőke összege korlátozza; a tőkéseket viszont a konkurrencia rákényszeríti, hogy mindig a legmodernebb termelési eszközöket alkalmazzák, vagyis a tőke egyre nagyobb részét állandó tőke formájában termeljék, növeljék a tőke szerves összetételét, s a társadalom fogyasztóképességét, meghaladó mértékben bővítsék az általános termelőképességet. Ennek következtében szükségszerűen aránytalanság keletkezik a társadalmi termelésben: túlságosan sok tőkét fektetnek be az I. osztályba (a termelési eszközök termelésébe), a termék évi értékéből túlságosan keveset fogyasztanak a II. osztályban áruk formájában, vagyis fogyasztási cikkek formájában. A II. osztályban túltermelés megy végbe, s ez szükségszerűen túltermelést idéz elő az I. osztályban, az állandó tőke termelésében, mivel az állandó tőke termelése sohasem önmagáért történik, hanem csak azért, mert többre van belőle szükség a termelésnek azokon a területein, amelyeknek termékei egyéni fogyasztásra kerülnek"[6].

Mivel a kapitalizmusban a piac bizonytalan, és különösen mivel a tőke ipari és kereskedelmi tőkére oszlik, a termelés folytatódik, jóllehet már túltermelés következett be.

„Önállósulása ellenére a kereskedelmi tőke mozgása sohasem egyéb, mint az ipari tőkének a forgalom területén végzett mozgása. De önállósulása következtében bizonyos határokon belüli mozgása függetlenné válik az újratermelési folyamat szabta korlátoktól, s ezért ezt a folyamatot is arra készteti, hogy áthágja saját korlátait. Belső függése, külső önállósága addig a pontig hajtják, ahol a belső összefüggés erőszakosan, válság révén áll újra helyre."[7]

Az, hogy a túltermelés mikor megy át akut válságba, véletlen körülményektől függ: sokszor viszonylag jelentéktelen esemény — valamely bank csődje, külpolitikai bonyodalom, valamely árucikk árának esése — idézi elő a válságot, s a már régóta meglevő potenciális válság akut válságba csap át.

A válság kimenetelét a túltermelés foka erőteljesen befolyásolja, amit viszont befolyásolhat a hitel kisebb vagy nagyobb arányú bővülése, a spekuláció terjedése, amelyet a banktőke a maga hitelpolitikájával fokozhat vagy korlátozhat, de mindig csak bizonyos fokig. Minél tovább folytatódik a túltermelés, minél magasabbra csap a hitelen alapuló spekuláció hulláma, annál élesebb formákat ölt a válság, annál intenzívebb a tőkés gazdaság szétforgácsolt elemeinek egyesítése. Az árak jelentős esése folytán a „társadalmi szükségleten" felül, a társadalom fogyasztóképességén felül termelt áruk értéke arra a szintre csökken, amely megfelel a társadalmi szükségletnek. Üzemek tömeges bezárása útján hamar helyreáll az egyensúly a társadalom termelőképessége és fogyasztóképes-

[5] Ugyanott, 256. old.
[6] Ugyanott, 307. old.
[7] Ugyanott.

sége között.[8] Tömeges csődök erőszakos úton megszüntetik a hitel túlfeszítettségét stb. Ha viszont a hitel korlátozása folytán a spekuláció nehézségekbe ütközik, s így elég korán gátat vetnek a túltermelésnek, az átmenet a fellendülésből a pangásba nem az „összeomlás" formáját ölti, hanem a depresszió formáját, s ebben az esetben az árak nagyobb mérvű esése nélkül, éles hitelválság nélkül, tömeges bukások nélkül átmenetileg leállnak az üzletek.

A konjunktúrakutatás új „tudományának" értelme és célja a konjunktúra fejlődésének megfigyelése, a válság mozzanatainak idejében történő megállapítása, hogy a tőkéseknek lehetőség szerint megkönnyítse az áttérést az új helyzetre.

Egyes naiv emberek abban reménykednek, hogy a konjunktúra elemzése alapján eljuthatnak a „konjunktúramentes gazdasághoz", a kapitalizmus örök virágzásához.[9]

A tudomány szót fentebb idézőjelbe raktuk, mégpedig teljes joggal! A tudomány ugyanis tudományos rendszert jelent. Az viszont, amit a konjunktúrakutatás eddig nyújtott, a legtisztább empirizmus: részben igen értékes anyag összegyűjtése a konjunktúra múltbeli és jelenlegi tényleges fejlődéséről; emellett a legközelebbi jövőben várható konjunktúraformákra vonatkozó jövendölések szintén merőben empirikusak, hiszen egészen primitív módon abból indulnak ki, hogy ha a múltban bizonyos tüneteket teljesen meghatározott gazdasági események követtek, akkor ugyanennek a jövőben is meg kell ismétlődnie. Olyan tevékenység ez, amelyet csupán helyes közgazdasági elmélet segítségével lehet tudományosan megalapozni, ilyen elmélet hiányában viszont empirikus találgatás jellegét ölti...

[8] Az aránytalanság válságot idézhet elő abban az esetben is, amikor a termék értékének nagyrészét az I. osztály állandó tőkéjének olyan formájában termelték (vasutak, csatornák, házak), amelyek csak hosszú évek folyamán vihetők át a II. osztály áruira. Ilyen esetben hiány mutatkozhat a termelőtőkében, s ez a kapitalizmus viszonyai között mindig kölcsöntőke-hiány formáját ölti. S ennek folyománya a hitel és a válság túlfeszítése.

„Hiány mutatkozott pénztőkében, mert a rendelkezésre álló eszközökhöz képest túlságosan nagyméretű műveleteket végeztek, s ezt a hiányt az robbantotta ki, hogy... a túlzott vasúti befektetések... következtében az újratermelési folyamatban zavarok jelentkeztek." (*Marx:* A tőke. III. köt. 417. old.)

Vagy: „1847 áprilisában szinte valamennyi kereskedelmi cég kezdte üzletét többékevésbé kiéheztetni (to starve their business) azáltal, hogy kereskedelmi tőkéje egy részét vasutakba fektette." (Ugyanott, 407. old.)

[9] W. Sombart, akit ifjú korában valamennyi burzsoá közgazdász közül a leginkább megfertőzött a „marxizmus mételye", nagyon helyesen jegyezte meg, hogy a termelés ciklikus fejlődésének nagy előnyei vannak a tőkésosztály számára: „Ha a kapitalizmusnak fellendülése egész időszaka folyamán a tőkefelhalmozás gyors üteme ellenére sikerült a munkabért kellő keretek között tartani és így megőrizni a maga életképességét, a további fejlődésre való képességét, ezt jelentős mértékben a bővülési konjunktúra sajátos ütemének köszönheti. Éppen ez a konjunktúra biztosítja azt, hogy a fellendülés időszakában a munkabér — az árak gyors emelkedése folytán — ne növekedjen ugyanolyan mértékben, mint az értéktöbblet, s ugyancsak ez a konjunktúra az, amely a csökkenés helyes ritmusa révén, a munkásoknak a termelésből való kiszorítása révén túlteliti a munkáspiacot, és ily módon ipari tartalékshereget hoz létre, meggátolva ezzel a munkabér túlságosan nagy arányú emelkedését." (*W. Sombart:* Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus. II. Halbband. 1927. S. 586.)

Az elméleti alap hiányát nemcsak a konjunktúrakutatásnak rójuk fel: általános jellegzetessége ez az egész mai burzsoá közgazdaságtannak. Ha elolvassuk Gustav Casselnek, a modern polgári politikai gazdaságtan egyik legismertebb képviselőjének a munkáját, a következőket tudjuk meg. Nincs semmiféle érték, s így értéktöbblet sincs, tehát nincs profit, nincs imperializmus, nincs munkabérelmélet. Az egyetlen, ami van: a „hiány" — a tőkehiány, emiatt kell a tőke használatáért kamatot fizetni: a földhiány, amely miatt a föld használatáért földjáradékot kell fizetni; a pénzhiány, aminek folytán a pénznek ára van: a munkáshiány, amely a munkabér magasságát szabja meg. Profit nem létezik: amit a tőke a kamaton felül hoz, az prémium a kockázatért és tiszteletdíj a vállalkozók különösen magas képesítést igénylő és kellő mennyiségben rendelkezésre nem álló munkájáért.[10]

Vagy vegyük egy sokkal komolyabb kutatónak, az amerikai burzsoá közgazdaságtan egyik legkiemelkedőbb képviselőjének, W. Mitchellnek az új könyvét.[11] Minthogy az amerikai kapitalizmus még felfelé ível, minthogy a burzsoázia uralmát ott még nem fenyegeti közvetlenül a proletárforradalom, Mitchell nem is próbálja elkenni a tőkés termelési mód — a profitszerzésért folyó termelés — igazi jellegét.

„A vállalat áruk termelésével csak abban az esetben szolgálhatja a társadalmat, ha ügyletei hosszú időn át profitot hajtanak." (105. old.) „Minden változás... hatással van az üzletmenetre, befolyásolva a profit perspektíváit (the prospects of making money)." (107. old.)

Ha viszont azt vesszük szemügyre, hogy általában miképpen magyarázza a profitszerzés lehetőségét, alapként ott szerepel a „profit upon alienation" („hozzátoldás a vételárakhoz eladás folytán").[12]

Az elméleti alap hiánya más polgári közgazdászoknál is megfigyelhető, de nem szeretnénk itt halmozni a példákat.

A burzsoá politikai gazdaságtan Ricardo óta elméletileg visszafejlődött — ez a való helyzet. A polgári közgazdászok nem hajlandók elismerni, hogy a tőkés termelési mód minden előző termelési módhoz hasonlóan történelmi jellegű és pusztulásra van kárhoztatva, s ezért inkább lemondanak a tőkés társadalom bárminemű elméleti vizsgálatáról!

S mivel a mai polgári közgazdaságtan elméletileg általánosan megalapozatlan, magától értetődik, hogy az olyan nehéz területen végzett munkái, mint a konjunktúra- és a válságelmélet, csöppet sem kielégítők. Természetesen a kapitalizmus általános elméletének és például a válságok problémájának vizsgálati módjában mélyreható az osztálykülönbség. A polgári politikai gazdaságtannak a fentebb elmondottak folytán minden alapja megvan arra, hogy elkendőzze a kizsákmányolásra épülő tőkés rendszer lényeges vonásait, történelmi

[10] Lásd *G. Cassel:* Theoretische Sozialökonomie. Leipzig 1927. S. 293.

[11] *W. Mitchell:* Business cycles, the problem and its setting. New York 1927.

[12] „A profit a vásárlások egyesített sorozatainak az eredményeképpen keletkezik — a kereskedelemben vagy az iparban, a bányászatban vagy a földművelésben... Éppen ezért azoknak az áraknak a különbözete, amelyeken az áruk megvásárolhatók és eladhatók, egyik legfőbb előfeltétele a kereskedelmi tevékenységnek." (*W. Mitchell:* Id. mű, 107. old.)

szerepét és jellegét. Mindamellett a tőkések gyakorlati gazdasági szempontból közvetlenül érdekeltek abban, hogy előre ismerjék a konjunktúra fejlődését. Ezért évente milliókat költenek konjunktúrakutatásra; a tőkések pénzén mindenütt konjunktúrakutató intézeteket alapítanak.

Ám az elméleti alap hiánya érezteti hatását. Nem lehet lemondani a tőkés rendszer egészének egyetemes vizsgálatáról és ugyanakkor mégis fényt deríteni egy valamely részére.

Igaz, sok „válságelmélet" van, s ezek száma évről évre növekszik. Néhány kivételtől eltekintve valamennyiben akadnak a valóságnak megfelelő elemek, csakhogy ezek nem ölelik fel a probléma egészét, hanem csak egy-egy mozzanatát ragadják meg a valóságnak, és annak segítségével próbálják a válságok egész problémáját megmagyarázni. Az összes burzsoá válságelméletek, a Marx utániak éppúgy, mint a Marx előttiek, helytelenül általánosítják a marxi válságelmélet egyes elemeit.

E kérdés beható vizsgálata messze túlhaladná e munka kereteit. Csak néhány példára kívánunk hivatkozni.

Sismondinak az elégtelen fogyasztásra vonatkozó elmélete, amely ma a reformisták hivatalos elmélete, egy közös elem révén mégis kapcsolatba került a marxi válságelmélettel, amelynek lényege a társadalom korlátozott fogyasztóképessége. Marx azt mondja, hogy „minden valóságos válság végső oka mindig a tömegek szegénysége és fogyasztásuk korlátozottsága"[13]. De míg a reformisták a „fogyasztás korlátozottságát" elszigetelten vizsgálják, és azt vallják, hogy a tőkések önként fizetnek a munkásoknak nagyobb munkabért, hogy módjuk legyen több árut eladni nekik, Marx az idézett helyen így folytatja: „. . . a tömegek szegénysége és fogyasztásuk korlátozottsága, szemben a tőkés termelésnek azzal a törekvésével, hogy a termelőerőket úgy fejlessze, mintha azoknak csak a társadalom abszolút fogyasztóképessége szabna határt".[14]

Ami ott elszigetelt és ezért helytelen, az itt egy eleme az egész elméletnek és helyes. Egy másik példa: Sombart válságelmélete. Ennek az a lényege, hogy azokat a nyersanyagokat, amelyek a termelés és az építőipari tevékenység apparátusának bővítését, a „tartós nem szerves áruk" mennyiségének növelését szolgálják — az olyanokat, mint a szén, a kő, s részben a fa is —, a föld méhéből nyerik, s így termelésük igen gyors ütemben növelhető. Ezzel szemben a legtágabb értelemben vett mezőgazdasági termelés bővítése hosszabb időt igényel. Ebből adódik az aránytalanság.

„. . . A felfelé ívelő mozgás azért szűnik meg, mert a tőke különféle alakrészei között, egyfelől az álló- és forgótőke, másfelől a reális tőke és a pénztőke között, káros eltérés keletkezik. Mindinkább hiány érződik forgótőkében, kivált pénztőkében stb. Ebből az egyik oldalon túltermelés adódik, a másikon meg elégtelen termelés."[15]

Ez az elmélet, amely sok helytelen elem mellett néhány helyeset is tartalmaz, nagyjában és egészében megtalálható már Marx következő megállapításaiban:

[13] *Marx:* A tőke. III. köt. 475. old.
[14] Ugyanott, 475—476. old.
[15] *W. Sombart:* Id. mű, 2. köt. 563. old.

„...a dolog természetében rejlik, hogy növényi és állati anyagok, amelyeknek növekedése és termelése meghatározott szerves törvényektől függ és bizonyos természetmegszabta időközökhöz fűződik, nem gyarapíthatók hirtelen ugyanolyan mértékben, mint például gépek és más állótőke, szén, ércek stb., amelyeknek gyarapítása azonos természeti feltételek mellett, iparilag fejlett országokban a legrövidebb idő alatt végbemehet. Ezért lehetséges, sőt fejlett tőkés termelésnél elkerülhetetlen, hogy az állandó tőke ama részének termelése és gyarapodása, amely állótőkéből, gépekből stb. áll, jelentékenyen túlszárnyalja az állandó tőke szerves nyersanyagokból álló részének termelését és gyarapodását; úgyhogy a kereslet e nyersanyagok iránt gyorsabban nő, mint kínálatuk, áruk tehát emelkedik.

...már az eddig elmondottakból is világos: Minél fejlettebb a tőkés termelés és ennélfogva minél inkább rendelkezésre állnak az eszközök az állandó tőke gépekből stb. álló részének rohamos és tartós növelésére, minél gyorsabb a felhalmozás (így különösen a virágzás idején), annál nagyobb a gépek és más állótőke viszonylagos túltermelése és annál gyakoribb a növényi és állati nyersanyagok termelésének viszonylagos elégtelensége, annál jellegzetesebb árainak előbb leírt emelkedése és az ennek megfelelő visszahatás. Annál gyakoribbak tehát azok a zavarok, amelyeknek oka az újratermelési folyamat egyik fő elemének ez a heves áringadozása."[16]

Ugyanígy kimutathatnánk, hogy például Tugan-Baranovszkij, Lederer, s még néhány közgazdász elméleteikben lényegében elferdített formában fejtegetik a marxi eszmék harmonikus rendszerének egyes kiszakított részeit. De nem térünk ki ezekre az elméletekre. Néhány úgynevezett elmélet, például Pigou[17] pszichológiai elmélete vagy más elméletek, amelyek a tőkés termelési mód ciklikus fejlődését természeti jelenségekkel (a napfoltok változásaival, ciklonokkal) magyarázzák, lényegében véve egyáltalán nem közgazdasági elméletek.

Egyszóval, a polgári közgazdaságtudomány jóformán semmiben sem támogatja a konjunktúrakutatást; a kutatóknak teljesen önállóan, empirikus módszerrel kell következtetéseket levonniuk számos gazdasági jelenségből.

A KONJUNKTÚRA TANULMÁNYOZÁSA

Ha egy pillantást vetünk a konjunktúrakutató intézetek tevékenységére, mindenekelőtt az amerikaiakéra, mély hatással lesz ránk az a nagy munka, amelyről kiadványaik tanúbizonyságot tesznek. Gazdasági tényeket gyűjtöttek itt össze egy teljes évszázadból, ezeket osztályozták, rendszerezték és a legkülönbözőbb szempontok szerint összehasonlították; közben rendkívül bonyolult matematikai-statisztikai módszereket alkalmaztak, hogy a gazdasági tények legkülönbözőbb csoportjait, mennyiségileg összehasonlíthassák.

Az elméleti alap hiánya folytán azonban e munkák nagyon sokat vesztenek értékükből. Az ilyen munkák eredményeit a következőkben lehetne összefog-

[16] *Marx:* A tőke. III. köt. 136—137. old.

[17] Lásd *A. C. Pigou:* Industrial Fluctuations. London 1927.

lalni: jelentős mértékben sikerült tisztázni a tőkés gazdaság egyes részei közötti mennyiségi viszonyt. Ez elsősorban a forgalom szférájának elemeire vonatkozik; a termelés szférájának a jelenségeit sokkal kisebb mértékben tanulmányozták, mivel e tekintetben a legelemibb gazdasági adatok is hiányoznak. A kutatók nem kielégítő elméleti felkészültsége azt eredményezi, hogy válogatás nélkül összekeverik a termelés és a forgalom szférájának adatait, hogy a termelés véletlenszerűen kiragadott elemeiből, az áru- vagy pénzforgalomból olyan általános következtetéseket tákolnak össze, amelyeknek a konjunktúra fejlődése mércéjéül kellene szolgálniuk. A gazdasági jelenségek összessége három piac között oszlik meg: az árupiac, a pénzpiac és a tőzsde között. Ezt a három piacot egyenértékű alkatrészeknek tekintik, s így hamis képet kapnak a jelenségekről. Az elméleti zűrzavar következtében a konjunktúrakutatók még a terminológiát illetően sem képesek közös nevezőre jutni. Például nagy nézeteltérések vannak közöttük a tekintetben, hogy milyen esetekben beszélhetünk válságról, és egyáltalában helyes-e a „válság" kifejezés. Ha például áttanulmányozzuk az amerikai Bureau of Economic Research kiadásában W. Mitchell előszavával megjelent vaskos kötetet (*W. L. Thorp:* Business Annals. New York 1926.) a tőkés világ konjunktúráinak történetéről, azt látjuk, hogy abból a „válság" kifejezést teljesen száműzték, és helyette a „recession" kifejezést használják törés értelemben, abból kiindulva, hogy minden átmenet a fellendülésből a depresszióba válsággal jár. Éppen ezért a ciklus csak négy szakaszra oszlik: depresszióra, megélénkülésre (revival), fellendülésre és törésre (recession). A válságot így véletlen jelenséggé teszik, amely az egyik ciklusban fellelhető, a másikban nem.

Ezen a ponton élesen megnyilvánul a polgári közgazdaságtan osztályjellege. A munkásosztály szempontjából fontos az a tény, hogy amikor a fellendülés időszakát depresszió váltja fel, tömeges munkanélküliség következik be. Éppen ezért a munkásosztály számára minden ilyen változás válság. A tőkések szempontjából csak akkor van szó válságról, amikor a fellendülésnek depresszióval történő felváltása hitelválsággal és a tőkés vállalatok tömeges csődjével jár együtt (olyan körülmény ez, amely a munkásosztály szempontjából teljesen közömbös).

Ebben a könyvben a tőkésországok gazdaságtörténetét, körülbelül a tőkés gazdálkodásra történő áttérésüktől kezdve, konjunktúraciklusok szerint vizsgálják, s a törést (recession) mint a fellendülés és a depresszió közötti demarkációs vonalat fogják fel.[18]

E munka fő fogyatékossága az, hogy nem ad objektív mércét a fellendülés és a depresszió közötti határ megállapításához. Különösképpen vonatkozik ez a régebbi időkre, amikor a gazdaságstatisztika még tökéletlenebb volt, mint napjainkban. Sok esetben a határt kizárólag az akkori sajtó általános közleményei alapján vonták meg, márpedig azok, érthető módon, igen relatívak. Hosszan tartó depresszió időszakában egy kis javulás is már a fellendülés kezdetének tűnik, és fordítva, hosszan tartó konjunktúra idején egy kis rosszabbodás

[18] A vizsgálat a következő országokra terjed ki: Egyesült Államok, Franciaország, Németország, Ausztria, Oroszország, Svédország, Hollandia, Olaszország, Argentina, Brazília, Kanada, Dél-afrikai Unió, Ausztrália, India, Japán és Kína.

is azt a látszatot kelti, hogy kezdetét vette a depresszió. Éppen ezért rendkívül határozatlanok az egyes ciklusok tartamának megállapításában, és ezért növelték ennyire a ciklusok számát, jóval magasabbra a ténylegesnél. Például az 1796 és 1923 közötti időszakra vonatkozólag az amerikai ciklusok számát az eddig elfogadott számukhoz viszonyítva megkétszerezték, s így a ciklus tartamát a felére csökkentették. Az Egyesült Államokat illetően 128 évre 32 ciklust állapítottak meg, átlag négyéves időtartammal. Ugyanez idő alatt Angliában csak 22 ciklus volt átlag $5^3/_4$ éves időtartammal. Ennek a kutatásnak lényegében az a fő eredménye, hogy megmutatta: a konjunktúra fejlődése az egyes országokban sokkal változatosabb, mint ezt általában gondolták. Az egyes tőkésországokban nem egyezik sem a száma, sem a tartama, sem az időpontja az átmeneteknek. Éppen ezért a végső következtetés nem nagyon kielégítő. Mitchell a következőképpen foglalja ezt össze: „A Thorp könyvében ismertetett széles körű megfigyelésekből az az általános következtetés vonható le, hogy »normális« helyzet nem létezik. Ezzel a kifejezésmóddal találkozunk mind a gazdasági elméleteket fejtegető könyvekben, mind pedig az üzletemberek beszélgetéseiben. A történelmi tapasztalat ellenben azt mutatja, hogy ennek a fogalomnak nem felel meg semmiféle valóság."[19]

Mitchell itt megállapítja, hogy a tőkés gazdaság mindig csupán a labilis egyensúly állapotában van, amely újra meg újra helyreáll, és ismét ellentmondásokban oldódik fel.

„A Thorp könyvében összegyűjtött megfigyelések alapján azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a depresszió, a megélénkülés, a fellendülés, és a törés (recession) bizonyos időközökben az egyik országban a másik után ismétlődik. A másik következtetés viszont az, hogy ez az egymásutániság soha sem ismétlődik meg kétszer egy és ugyanabban a formában. A konjunktúraciklusok tartalmukat és egyes szakaszaik viszonylagos tartamát tekintve különbözők; különbözők ipari és földrajzi tekintetben; különbözők intenzitásukat, idejüket tekintve, és azt a rendszerességet illetően, amellyel az egyik országból átcsapnak a másikba."[20]

A konjunktúra fejlődésének ez a változatossága mindamellett csökkenő tendenciájú. Minél közelebb kerülünk a mai időszakhoz, annál inkább egybeesik az egyes országok ciklusainak kezdete és vége. Ez nyilván annak az eredménye, hogy az egyes nemzetgazdaságok szorosan összefonódnak a világgazdaságban.

A konjunktúra fejlődésében mutatkozó különbség jelentős mértékben az illető országok iparosodási foka közötti különbségnek tulajdonítható. Minél nagyobb a jelentősége a földművelésnek az ország gazdasági struktúrájában, annál inkább a termés, tehát a „véletlen" határozza meg a konjunktúráját. A vezető tőkésországok konjunkturális fejlődésének ez a történelmi leírása ily módon gyönyörű, de nagyon is hézagos áttekintést nyújt a gazdasági fejlődésről. Hasznos kézikönyve lehet a történésznek, mert a legáltalánosabb formában csoportosítva megtalálja benne a politikai események gazdasági alapját. Anyagából azonban csak igen korlátozott mértékben lehet gazdasági következtetése-

[19] *W. Thorp:* Id. mű, 37. old.
[20] Ugyanott.

ket levonni, mivel a könyv, tekintélyes mérete (380 oldal) ellenére, túlságosan kevés anyagot közöl ahhoz, hogy ennek alapján önállóan dolgozni lehetne. Az anyag empirikus feldolgozása pedig nem nyújt megbízható alapot elméleti munkákhoz.

A GAZDASÁGI FEJLŐDÉS KUTATÁSAINAK EREDMÉNYEI

A konjunktúrakutatásban a legtöbb munkát a gazdasági jelenségek statisztikai meghatározását célzó kísérletekre fordították. Ehhez rendkívül bonyolult matematikai-statisztikai módszereket dolgoztak ki. Itt nem térhetünk ki részletesebben ezekre a módszerekre. Csak annyit szeretnénk megjegyezni, hogy elmélet hiányában e módszerek alkalmazásával a gazdasági élet egyes oldalai között bármilyen kapcsolatot ki lehet mutatni, s ez nagy veszélyekkel jár.[21]

Eltekintünk e módszerek bírálatától, és csak a következő tényekre szeretnénk felhívni a figyelmet: a gazdasági élet fejlődésének megfigyelésében eléggé világosan megkülönböztethető négy fő irányvonal:

1. *Az egyetemes fejlődés vonala, amelyet az amerikaiak konjunktúragörbének* (trend) *neveznek.* Ha például évtizedek hosszú során évről évre megfigyeljük a termelés jellegét, arra a megállapításra juthatunk, hogy ez a termelés, az ipari ciklus szavaival összehasonlítva, állandóan felfelé ível, vagyis hogy a vastermelés a depresszió éveiben is, éppúgy, mint a fellendülés éveiben, magasabb, mint az előző ciklus megfelelő szakaszában. Ha valamilyen meghatározott matematikai módszerrel egybevetjük az évek hosszú sorának vastermelésére vonatkozó adatait, megkapjuk a konjunktúragörbét. Az előző évek alapján a jövőre vonatkozólag is előre megállapítható konjunktúragörbétől való elhajlás, megadja a mércét a konjunktúra fejlődéséhez.

Valójában sokkal bonyolultabb kérdés ez. Aszerint, hogy milyen matematikai módszerekkel konstruálták meg egy és ugyanazon adatokból a konjunktúragörbét, rendkívül nagy különbségek adódnak.[22]

Például Mitchell könyvében (216. old.) megtaláljuk az Egyesült Államok vastermelésének konjunktúragörbéit az 1856 és 1926 közötti időszakra. Ezeket a görbéket nyolc különféle módszerrel határozták meg. A konjunktúra megítélése szempontjából elég váratlan eredményre jutnak ezzel. A legkisebb négyzet alapján konstruált görbe szerint a vastermelésnek 1926-ban 54 millió tonnának kellene lennie; néhány más görbe szerint, amelyeket más módszerekkel szerkesztettek — mintegy 35 millió tonnának. Vagyis, ha az Egyesült Államok 1926. évi vastermeléséről mint a konjunktúra tünetéről ítéletet akarnánk alkotni, az első görbe alapján elég rossz konjunktúrát kapnánk, a második görbe alapján

[21] *W. Mitchell:* Id. mű, 265. old.

[22] A konjunktúragörbéket úgy konstruálják meg, hogy az évi (havi vagy napi) adatokat jelzik, és azokat egymással összekötik. Ez eléggé szabálytalan, cikcakkos vonalat ad. Tapasztalatilag állapítják meg, milyen matematikai módszerrel lehet olyan vonalat találni, amelytől minimális eltérést jelent az adott vonal.

pedig közepeset. Ebből is látható, milyen nehéz ezekről a matematikai-statisztikai konstrukciókról a konjunktúra reális megfigyelésére áttérni.

Nagy nehézséget jelent az is, hogy semmiféle garancia nincs arra, hogy az eddig vizsgált konjunktúragörbe a jövőben is ugyanolyan formában folytatódik. „A konjunktúragörbék egy egész évszázadon át változáson mennek át s a tapasztalat általában azt mutatja, hogy egy görbe, amely gyönyörű eredményeket mutat fel, már nem ad jó eredményeket, ha az ellenkező irányban folytatják, vagy néhány évre előre megtervezik."[23]

Hogy mennyire zavaros ez a kutatási módszer, azt mutatja néhány konjunktúrakutatónak az a javaslata, hogy a konjunktúragörbéket ellenkező irányba csak rövid időszakokra vonatkozólag rajzolják meg. Ezáltal a görbék természetesen elvesztik jelentőségüket — már nem adják a ciklikus ingadozásokból a fejlődés általános vonalát meghatározó módszert.

A legfőbb fogyatékosság éppen az, hogy ezeket a konjunktúragörbéket empirikusan konstruálták meg, és nem kutatták gazdasági jelentőségüket. Márpedig csak az ilyen irányú kutatás tehetné igazán jelentőssé ezt a módszert. Hiszen egyes konjunktúragörbék jelentősége teljesen világos. Magától értetődik például, hogy a népesség növekedésével emelkednie kell az élelmiszerek fogyasztásának is. Másfelől viszont azt látjuk, hogy az Egyesült Államokban az általános életszínvonal emelkedésével egyidejűleg csökken az egy főre jutó kenyérfogyasztás, s hogy ezt főzelékfélék, gyümölcsök, tejtermékek fogyasztása pótolja. Az amerikai vasúthálózat kiépülése oda vezet, hogy a vízi közlekedés konjunktúragörbéje csökken, a gépkocsik számának növekedése folytán csökken a kerékpárgyártás stb. Még nagyobb nehézségekbe ütköznek az olyan kísérletek, hogy a termelés és a forgalom szférájából vett egyes gazdasági sorok konjunktúragörbéiből megszerkesszék az egész nemzetgazdaság egységes konjunktúragörbéjét. Annak következtében, hogy a termelés szférájának és a forgalom szférájának az adatait összekeverik, a legtöbb ilyen kísérlet teljesen értéktelenné válik.

A konjunktúragörbék területén végzett kutatások pozitív eredménye az a megállapítás, hogy nem lehet pusztán a konjunktúra fejlődésének megfigyelésére szorítkozni, hanem figyelembe kell venni a gazdaság általános fejlődését is: felfelé ível-e avagy hanyatlik.

Ennek aktuális politikai és elméleti jelentősége van számunkra. Hozzávetőlegesen meg lehet állapítani, hogy az ipari termelés volumene a tőkés világban a háború előtti időben évente 3%-kal növekedett. Ez azt jelenti, hogy ha a háború előtti kapitalizmust „normális"-nak vennénk, az ipari termelésnek az 1913 és 1927 közötti időszakban 50%-kal kellett volna növekednie. És amikor ma a burzsoá és a szociáldemokrata közgazdászok vívmányának tüntetik fel azt, hogy a termelés már néhány százalékkal túlszárnyalja a háború előtti színvonalat, erre az lehet az ellenvetésünk, hogy normális viszonyok között, ha nem lennénk a kapitalizmus hanyatlásának időszakában, a „normális" növekedés nem 2—3%, hanem 50% volna.

2. *Idényingadozások.* A konjunktúrakutatás második eredménye az a mindennapi életből szintén jól ismert tény, hogy a gazdasági élet bizonyos elemeinek

[23] *W. Mitchell:* Id. mű, 214. old.

volumene évről évre párhuzamosan változik. Ezek az idényjellegű hatások részben a természeti jelenségek eredményei: a mérsékelt égövben meghatározott évszakban aratnak, a betakarított gabonának piacra szállítása növeli a vasúti szállítást, a pénzforgalmat stb. A textil- és ruházati ipar fejlődésének bizonyos változásai az évszakokkal függnek össze. Más hatások sokkal inkább feltételesek: karácsonyi vásárlások, az iskolai negyedév vége, havi eredmények a tőzsdén stb.

3. „*Rendszertelen befolyások*" — így nevezik azokat a „gazdaságon kívüli" mozzanatokat, amelyek befolyásolják az üzletmenetet, például rossz termés, elemi csapások, háborúk (az utóbbiak — nézetünk szerint — természetesen semmiképpen sem gazdaságon kívüli jelenségek, hanem elválaszthatatlanok a tőkés rendszertől).

Ha eltekintünk e három nem ciklikus tényező — a konjunktúragörbék (trends), az idényváltozások és a rendszertelen befolyások — hatásától, csak a tisztán konjunkturális ingadozások maradnak meg.[24] Minthogy itt a tényezők egységes gazdasági sorairól van szó, ezeket elég könnyű összehasonlítani. Ily módon bizonyos fokig lehetőség nyílna annak megállapítására, hogy a depresszió időszakában mennyivel lassúbb a gazdasági élet menete, mint a fellendülés szakaszában. Hadd idézzünk néhány tényt.

Az itt következő táblázatban szembeötlő, hogy a forgalom szférájára vonatkozó számadatok nagy túlsúlyban vannak, s ugyanez a helyzet más országok fellendülése és depressziója közötti különbség mélységét szemléltető táblázatok esetében is. A termelés szférájából csak az építési terveket és a nyersvastermelést vették, s a konjunktúra közvetett mutatóiként foghatók fel az Acéltröszt rendelései, az elszámolási központok áruforgalma (Clearingsverkehr) és az áruimport.

A rendszertelen ciklikus ingadozások viszonylagos nagysága az Egyesült Államok gazdasági életében[25]
(Az 1903—1914-es és az 1903—1918-as időszakra)

	Elhajlás a színvonaltól (Standard)
Részvényforgalom a New York-i tőzsdén	49,60
Az Acéltröszt nem teljesített rendelései	32,30
Az építési tervek összege húsz amerikai városban	20,40
A New York-i elszámolási központok (clearing) áruforgalma	26,30
A 2—3 havi lejáratú váltók kamatjai New Yorkban	19,66
Nyersvastermelés	19,15
A 4—5 havi lejáratú váltók kamatjai New Yorkban	16,46
Tizenkét ipari részvény átlagos ára	15,30

[24] E fő vonalak mellett kísérleteket tettek néhány más tényező felkutatására is: N. D. Kondratyov például megpróbálta megkonstruálni a maga „nagy ciklusait", amelyekből a kapitalizmus kialakulása óta napjainkig mindössze kettő volt — ma vagyunk, véleménye szerint, a harmadikban; S. Kuznets viszont 22—24 évet felölelő konjunktúragörbéket javasolt.

[25] *W. Mitchell:* Id. mű, 274. old.

	Elhajlás a színvonaltól (Standard)
Az ipari részvénytársaságok osztalékai	14,96
Versenytárgyalások (Brandstreet)	13,55
Áruimport	11,91
A New York-i Clearing House Banks tartalékai	10,83
Húsz vasúti részvény átlagos ára	10,18
Bureau of Labour (clearing) New Yorkon kívül	8,62
A New York-i Clearing House Banks letétei	8,20
A tizenkét legfontosabb vasútvonal összbevétele	6,70
A New York-i Clearing House Banks hitelei	5,37
A Brandstreet nagykereskedelmi árindexe	3,68
Tíz vasúti kötelezvény kamatjai	2,82
Nagykereskedelmi index	2,60

Valamennyi többi számadat kizárólag a forgalom szférájába tartozik.

Minthogy az építőipar és a vastermelés különösen ki van téve konjunkturális ingadozásoknak, vagyis a termelés mértéke rendkívül erőteljesen függ a konjunktúraszakasztól, úgy látszik, megállapítottnak tekinthető, hogy a „válság ereje", vagyis a termelésnek a fellendülés idején elért csúcspontja és a válság alatti mélypontja között mutatkozó különbség semmiképpen sem 20%, hanem általában véve inkább 10%-nál is kevesebb, mintsem több. Ez persze nem mond ellent annak a ténynek, hogy egyes iparágak termelése, például a vastermelés, súlyos válság idején a felére csökken a fellendülés időszakához viszonyítva, hiszen a gazdaság jelentős részeit, például a mezőgazdaságot, jóformán egyáltalán nem érinti a „normális válság".[26] Anglia és Németország számadatai még csekélyebb különbséget mutatnak a fellendülés időszakának és a depresszió időszakának üzletmenete között.

Ami a termelés és a forgalom szférája közötti különbséget illeti, meg kell mondanunk, hogy a kiskereskedelem ingadozásai jóval kisebbek, mint a nagykereskedelem ingadozásai (ugyanazon áruk esetében), a termelés ingadozásai pedig a legnagyobbak (amit különben Marx már régebben is tudott, bonyolult matematikai módszerek nélkül).[27]

	Kiskereskedelem	Nagykereskedelem	Termelés
Lábbeli	9,9	14,6	19,3
Élelmiszer (gyarmatáru)	4,5	7,6	10,8

[26] A. Spiethoff ráadásul azt állítja, hogy „a közvetlen fogyasztás emelkedése nem elengedhetetlen velejárója a fellendülésnek. Fellendülés anélkül is lehetséges, hogy az áruk közvetlen felhasználása növekedne és javulna." (*A. Spiethoff* cikke a „Handwörterbuch der Staatswissenschaften"-ben. Jéna 1901. 19. old.)

[27] Például az elhajlások (az idényingadozásokat leszámítva) az Egyesült Államokban 1919—1925-ben százalékban a következő képet mutatták (lásd *S. Kuznets:* Cyclical Fluctuation. New York. 1926. — Az észak-amerikai konjunktúrakutatás tipikus könyve.)

Jóllehet számos kísérletet tettek, hogy az összes számadatból egységes indexet vezessenek le a konjunktúra fejlődésének egyöntetű jellemzése végett (eltekintve a tartós változásoktól és az idényingadozásoktól), mindnek az a fogyatékossága, hogy együttesen vizsgálja a termelés és a forgalom szférájából vett önkényesen értékelt adatokat.[28]

Mindeme indexek közül a legalkalmasabb — szerintünk — a General Business Compared with Normal amerikai telefon- és távírótársaság indexe, mert ez csaknem kizárólag a termelés szférájába tartozó elemeket tartalmaz.[29]

Ezek az indexek a következők:

	Az általános index százaléka		Az általános index százaléka
Nyersvastermelés	20	Gyapotfogyasztás	20
Az Acéltröszt nem teljesített rendelései	10	Gépkihasználás a gyapjúiparban	10
Vasúti vagonok iránti kereslet	10	Papírgyártás	10
Vasúti teherszállítás	5	Fakitermelés	5
Széntermelés	5	Energiatermelés	5

A konjunktúra tényleges méreteit, természetesen ezen indexek közül egyik sem mutatja meg, bizonyos általános képet mégis adnak a konjunktúra menetéről.

Az utóbbi években a konjunktúrakutatásra fordított óriási munkának az az eredménye, hogy megtanulták mennyiségileg mérni az egyes gazdasági jelenségeket, amelyeket a közvetlen megfigyelésből ismertek, hogy emellett sikerült különválasztani az egyik tartós változást a másiktól, sikerült elhatárolni az idényingadozásokat a konjunkturális ingadozásoktól és ily módon fogalmat alkotni az utóbbiak nagyságáról, de ugyanakkor értékelésük a kiválasztott elemektől függően, a konjunkturális ingadozások értékelése és a matematikai feldolgozás módszerének az értékelése jelentős eltéréseket mutat.

[28] A Franciaország gazdasági aktivitására vonatkozó index, amelyet a „Comité des Forges" ad ki, például húsz elemet tartalmaz, amelyek közül mindegyiknek az értéke egyformán 5. (Bulletin Quotidien, 7. X. 1827.) Ezek a következő elemek:

Széntermelés	Gyapjúanyagok kivitele
Szénbehozatal	Selyemanyagok kivitele
Ásványolaj-behozatal és termelés	Fehérneműkivitel
Vasérckitermelés	Gépkocsikivitel
Nyersvastermelés	A vasúti vagonok napi megterhelése
Acéltermelés	A vasutak bevétele
Káliumtermelés, valamint foszfátok és nitrátok behozatala	Hajóforgalom a kikötőkben
Gyapotbehozatal	Hajóforgalom a csatornákban, folyókon és partmenti vizeken
Pamutanyagok kivitele	Vámbevételek, a Francia Bank előlegei és leszámítolásai

Nehéz megérteni, hogyan lehet például egyforma jelentőséget tulajdonítani a gyapjúexportnak és az acéltermelésnek?

[29] Lásd *W. Mitchell:* Id. mű, 295. old.

A kapitalizmus lényegének elméleti megértése szempontjából ez az egész irodalom — amennyire sikerült megismernünk — semmit sem ér, sőt a fogalmak elkenése miatt inkább csak zavart kelt.

Ám a konjunktúra menetének előrelátása — amelyet a tőkések gyakorlati célnak tekintenek — sem járt eddig sikerrel. Több ízben is rámutattunk arra, hogy a konjunktúra jelenlegi szakaszáról és a legközelebbi jövőben várható jellegéről alkotott vélemények ma erőteljesen eltérnek Németországban és Amerikában, jóllehet e területen jelentősen fokozták a kutatást.

S mindaddig, amíg tisztán empirikus úton vagy helytelen burzsoá elméletek alapján folytatják, nem is várhatunk jelentősebb javulást a konjunktúrakutatásban. Ma csupán Marx elméletének a konjunktúrakutatás matematikai-statisztikai módszereivel való összekapcsolása hozhat valóban hasznos eredményeket.

A tanulmány eredetileg a *Mirovaja Hozjajsztvo i Mirovaja Polityika* c. folyóirat 1927. évi 12. számában jelent meg oroszul. Varga Jenő e folyóiratot hosszú időn át szerkesztette. A tőkés konjunktúra működési mechanizmusaival ekkor már évek óta foglalkozott, mint erről 1925-ben a Trockijjal és Radekkel közösen kiadott, „A világkapitalizmus stabilizálódásának kérdéséről" címet viselő műve tanúskodik. Varga életművének ma különös fontosságot ad, hogy a nemzetközi monopóliumok kifejlődését igen nagy figyelemmel követte. — Jelen közlés a Varga Jenő, „A jelenkori kapitalizmus és a gazdasági válságok" (Budapest 1964.) c. kötetben adott szöveget követi.

Gaál Gábor

AZ „ERDÉLYI GONDOLAT" TARTALMA ÉS TERJEDELME

Az Erdélyi Szépmíves Céh[1] egy csinos kis könyvecskét adott ki a napokban, mely német könyvkiadók mintájára kalendárium formában könyvei és folyóirata propagálásául szolgál. A kis füzetecskéről alig tennénk említést, ha nem tartalmazna egy tanulmányt, melyről viszont érdemes beszélni.

Ez a kis tanulmány különben (a címe és szerzője Kuncz Aladár: *Az erdélyi gondolat Erdély magyar irodalmában*)[2] megjelent a budapesti *Nyugat* egyik októberi számában is, s mert itt újra lenyomták, joggal hisszük fontosnak — az Erdélyi Szépmíves Céh szempontjából. S tényleg, a tanulmány olyan megállapításokat és értékeléseket tartalmaz, amelyek felettébb alkalmasak a Szépmíves Céh, illetve a belőle és hozzánőtt Erdélyi Helikon[3] című írói csoportosulás amúgy is fölös öntudatának fokozására. A tanulmányból ugyanis kiderül, hogy működött és élt mindig a történelem folyamán az Erdélyben élő népek szellemi nyilvánulásaiban egy sajátos gondolat: az erdélyi. Ennek a gondolatnak a tartalmát Kuncz Aladár szerint nem egyéb adja, „mint a nemzetek, vallások, világszemléletek, népi szokások, társadalmi osztályok és külső hatalmi érdekek bölcs és eszes kiegyensúlyozása". E sorok írója nem akar vitába szállni Kuncz Aladár történelemszemléletével, s ezért esze ágában sincs kérdezni, hogy abban az esetben, ha ez a megállapítás igaz, mégis hogy lehetett Erdélyben hosszú századokon keresztül *történelem*, azaz nemzeti, vallási, világszemléleti, népszokásbeli és osztályok közti *ellentét?!* Mondom, ezen a ponton az „erdélyi gondolatnak" e bizonytalan kétségek közt lebegő szárnyalásait nem követjük polemikusan. Elhisszük így. Hisz az ilyen megállapítások *értéke* attól függ, hogy mennyi az, amennyi vele és általa a valóságból látható. Hisz minden gondolat, s így az erdélyi is, annyit ér, amennyit magyaráz. Ezért azután elhisszük, s polemikusan még abban az irányban sem ütközünk bele, amerre e gondolat testet öltését vizionálja Kuncz Aladár, amikor Erdély (tényleg!) „ezerarcú, vadregényes szépségeit" némi taine-i ekvilibrizmussal[4] az „erdélyi gondolat" azonosulásának veszi. Nem ütközünk össze: csak idézzük, hogy Kuncz Aladár szerint ez az „erdélyi gondolat" (mint valami boszorkányos, metafizikai apriori) „előre megrajzolja az erdélyi történelem, műveltség és irodalmak fejlődésének változatosan hullámzó vonalát", s hogy ezért és ezek szerint az *Erdélyi Helikon*t is (s az egész metafizikai móka erre megy ki) e prestabilizáló erdélyi gondolat

„igazi sugalmazásának kell mondanunk"... „amelyben Erdély jelentősebb szépírói minden vallási, világszemléleti és irodalomirányítási szempont felett a tiszta irodalmi eszme szolgálatában egyesülni tudtak". Már tudniillik azok, akikbe eleve belerendelődött ez az „erdélyi gondolat". Mi azonban nem erről akarunk beszélni. Mi csupán azokat a megállapításokat nézzük, melyeket Kuncz Aladár tanulmánya folyamán épp e tüneményes „erdélyi gondolat" már kevésbé tüneményes funkcionálása közben tesz és — alaposan csodálkozunk.

Alaposan csodálkozunk, hogy ez az igen szépen megfogalmazott „erdélyi gondolat" már a formulázása pillanatában felmondja a szolgálatot, s (Kuncz Aladár szavait idézzük) „az irodalom általános érdekeit világszemléleti... vagy pártszempontoknak" áldozza fel. Mert a kis tanulmányban, melynek mint mondom, a Szépmíves Céh oly nagy fontosságot tulajdonít: végül is ez történik. Az „erdélyi gondolat" kodifikátora elárulja, már a kihirdetés napján, „a bölcs és eszes kiegyensúlyozás" e szimpatikus, a valóságban azonban úgy látszik már kevesebb precizitással működő gondolatát.

Mert mit csinál Kuncz Aladár?

Rövid vázlatban nyomon kíséri az általa konstituált erdélyi gondolat útját s főleg az eltelt tíz év szellemi mozgalmait, eseményeit, ahogy azok az elmúlt tíz év erdélyi könyveiben, íróiban kiütköztek, s a fontosakra, aki itt írt, könyvet adott ki és folyóiratot jelentetett meg, van egy-egy észrevevő és értékelő szava, mint hiszi és törekedik, ismét azzal a „bölcs és eszes kiegyensúlyozással", amely illik ahhoz, aki — állítása szerint — „minden vallási, világszemléleti és irodalomirányi szempont felett" az „erdélyi gondolat" szolgálatában áll. Közben azonban e gondolat eleven lényege úgy látszik elsikkad valami gátlásban vagy körülményben, különben nem mondaná, mikor az erdélyi regény hiányosságait konstatálja, mintegy mentségül, hogy az igazi regényhez „szükséges volna a világháború művészi átélése". S hogy még inkább kimentse a hiányt, hozzáteszi: „De erre talán nincs meg a kellő távlat".

Engedje meg Kuncz Aladár, hogy ezen a helyen mégis említsünk neki egy Erdélyben nem is egyszer, de kétszeresen (először napilapban, azután könyv alakban, később pedig még kétszer Budapesten is) megjelent könyvet: Markovits Rodion *Szibériai Garnizon*ját,[5] amelyről azonkívül, hogy „minden vallási, világszemléleti és irodalomirányi szempont felett" áll, vagyis megnyilvánulása az általa formulázott erdélyi gondolatnak, még azt is meg lehet állapítani, hogy a „világháború művészi átélése". Sőt a legmélyebben az: kívül-belül, egyetemesen és a legmagasabb fokon: erdélyi írók közt ugyanúgy, mint a kamcsatkai cethalászok számára. Én nem tudom megállapítani, hogy a gazdagnak és túl értékesnek alig nevezhető mai erdélyi regényirodalom termései közül miért felejtette ki Kuncz Aladár épp ezt a tényleg gazdag és értékes s azonkívül az ő elméletéhez nagyon találó könyvet; azt azonban tudom, hogy kifelejtette.

Ám Kuncz Aladár felette áll annak, hogy róla a feledékenység vádja kovácsolódhassék, s ezért itt valószínűleg az történt, hogy az általa szerkesztett „erdélyi gondolat" tartalmába és terjedelmébe nem fért bele a *Szibériai Garnizon* ama bölcs és eszes kiegyensúlyozásokat kerülő világnézeti és irodalomirányi progresszivitása, s ezért szükségszerűen kimaradt. A Kuncz Aladár által szerkesztett „erdélyi gondolat" tartalmában és körében a *Szibériai Garnizon*

úgy látszik nyugtalanító, s mert nyugtalanító: nincs, nem létezik — az erdélyi valóságban sem. Mindegy, hogy itt *írták*, s itteni emberek, magyarok, románok, szászok, tömegével közölt háborús élményeinek *kollektív* művészi desztillációja. Sőt még az is mindegy, hogy a *Szibériai Garnizon* oldalain tényleg valóságos ama lelki és szociális pacifizmus, amelyről oly hamisan beszél „a nemzetek, vallások, világszemléletek" stb. „bölcs és eszes kiegyensúlyozása". Mindez azonban mindegy. A lényeg — az elhallgatás, s a süllyesztés nem éppen szép gesztusa marad. Még akkor is, ha a *Szibériai Garnizon* könyv- és irodalmi siker, és idegen nyelvekre fordítják külföldön. Mindegy: az „erdélyi gondolat" *non coronat*[6] még egy Kuncz Aladár kezével sem. A *Szibériai Garnizon* tehát nincs. Illetve ama szépen konstruált „erdélyi gondolatnak" íme távolról sem annyi a tartalma, mint amennyit elhitetni próbál felőle az apja. S ez a megállapításunk annál inkább igaz, mert a dolgozat „erdélyi gondolatot" tükröző adalékai közül hiányzik még egyéb is, amely pedig legalábbis egy negyedmondatnyi említést, érintést vagy súrolást, utalást vagy sejtetést érdemelt volna. Ó, korántsem azért, mert szükség volna elismerő szavakra. Nem! Hanem csak a teljesség kedvéért, illetve az „erdélyi gondolat" általa és általunk is oly tiszteletreméltónak érzett reputációja miatt.

A tanulmány ugyanis beszámol a küzdelmekről is. Érinti a próbálkozásokat is. Megemlít minden, az elmúlt tíz esztendő alatt számot tett, kimúlt vagy még ma is élő erdélyi folyóiratot. Megemlít, nagyon helyesen, mindent. Kiemeli például a tényleg hasznos és népkultúrát valóban terjesztő *Magyar Nép* című hetilapot. Azt a havi folyóiratot azonban, mely most, ezzel a számával a teljes harmadik évfolyamát fejezi be, töretlen erővel s az irodalmi házalások fennkölt oktrojai nélkül, és szintén a kultúrát terjeszti Erdélyben, csak épp egy kissé magasabb színvonalon, mint ezt a — hangsúlyozzuk — érdemes és hasznos *Magyar Nép* teszi —, ezt Kuncz Aladár nem említi egy ékezetnyi terjedelemben sem. Pedig Kuncz Aladár egy helyén tanulmányának Apáczai Csere Jánosra hivatkozik, mint az erdélyi gondolat nagy reprezentánsára, ki „Descartes elméletét minden más nemzetet megelőzően ültette át magyar nyelvre" és hirdette itt; azt azonban nem veszi észre, hogy az a bizonyos folyóirat (miért titkoljuk, hogy a *KORUNK!*) épp ennek az Apáczai Csere-féle funkciónak a valóra váltásából él, amikor a mai „nyugati műveltség alapelveire esküszik", s az idő világító tornyait nézi s a kor Descartes-jait szólaltatja meg — magyar nyelven itt... azokkal, akik erre az Apáczai Csere János korában is hálátlan feladatra vállalkoznak. Az „erdélyi gondolatba" azonban ez úgy látszik, megint nem illik bele. A *Korunk* és az „erdélyi gondolat" között valami baj van. A *Korunk* például tényleg... keresztmetszete a kornak. Távlati képeivel informál. Az embert irányítja, aki a föld és az idő egészébe tartozik. Komolyan veszi az időt és kötelességeit. A provincializmust kerüli. A progresszivitásán kívül valószínűleg ez a legmélyebb ok, amiért a népkultúrát terjesztő *Magyar Nép* mellett, mondjuk így: elvész az „erdélyi gondolatról" írt tanulmány papirosán.

Kuncz Aladár tehát másként gondolkozik, mint ahogy elmélete szerint az ember várná. S mert másként gondolkozik, valószínűleg nem mibennünk van a baj, hanem abban, hogy erdélyi gondolatának sokkal kevesebb a tartalma, mintsem hogy abba egy *Korunk* még beleférhessen: azaz a legkevésbé sem áll

a „minden vallási, világszemléleti és irodalomirányi szempont felett", mert hiszen ha felette állna, elképzelhetetlen volna mind ennek, mind a *Szibériai Garnizon*nak érintetlen hagyása.

Persze, mindez korántsem baj, sőt még csak nem is eset, hanem legföljebb csak próba: íme az erdélyi gondolat Kuncz Aladár által fogalmazott, s az *Erdélyi Helikon* által hivatalosított tartalma ennyit jelent. *Ezek* már nem férnek bele. S ezeket a sorokat nem azért írtuk, mert jó lenne oda beférni. Nem! Ebből csak az az egy fontos, hogy az ő „erdélyi gondolata" már útra keltekor hamisnak, s ama „bölcs és eszes kiegyensúlyozás" nélkül valónak bizonyult, amellyel pedig oly igen kikente-kifente, nyilván valami szirén célzattal, az erdélyi olvasók felé.

„Az »erdélyi gondolat« tartalma és terjedelme" 1928-ban jelent meg a *Korunk* III. évf. 12. számában. Jelen közlés a Gaál Gábor, *Válogatott írások* (Bukarest 1964. I. köt.) szövegét követi.

[1] *Erdélyi Szépmíves Céh:* a romániai magyar írók túlnyomóan polgári színezetű könyvkiadó vállalata. 1924-ben Kolozsváron alapította Kádár Imre, Kós Károly, Ligeti Ernő, Nyírő József, Paál Árpád és Zágoni István. Célul tűzte ki, hogy összefogó fóruma legyen az erdélyi magyar irodalomnak, szépirodalmi művek mellett kortörténeti és társadalomtudományi írásokat is adott ki. Szép kiállítású sorozata a két világháború között mind Erdélyben, mind Magyarországon népszerűvé vált. 1926-tól szorosan együttműködött az *Erdélyi Helikon* irodalmi társasággal. — [2] *Kuncz Aladár* (1886—1931), író, szerkesztő, műfordító és tanár. Az első világháború alatt Franciaországban (ahol éppen tanulmányúton jár) internálják. Öt évet töltött különböző táborokban. Élete fő műve (*Fekete kolostor*, 1931.) ezt örökíti meg. 1923-ban tér vissza Kolozsvárra, az *Erdélyi Helikon* szerkesztője lesz. „Az erdélyi gondolat Erdély magyar irodalmában." Megjelenési helye: *Nyugat*, 1928. II. 501—508. old. — [3] *Erdélyi Helikon:* a romániai magyar írók társasága. 1926-ban Kemény János marosvécsi kastélyában alakult. Itt találkoztak minden évben tagjai, vezetőjének Bánffy Miklós számított. Az erdélyi magyar irodalom szervezésében, támogatásában nagy szerepet játszott. 1928-tól 1944-es megszűnéséig az *Erdélyi Szépmíves Céh*hel közös kiadásban adta ki az *Erdélyi Helikon* c. folyóiratot. — [4] *taine-i ekvilibrizmus:* taine-i egyensúlyozás; Gaál itt, feltehetően, Taine 1871 utáni politikai elképzeléseire utal, amikor a francia gondolkodó az angol mintájú, a „konzervativizmus és haladás" egyensúlyán álló politikai rendszert tekintette ideáljának. Nem zárható ki azonban az sem, hogy Gaál itt volt tanárának, Alexander Bernátnak egy, a Taine *filozófiájára* utaló megjegyzésére gondol (lásd Taine: „Franciaország klasszikus filozófusai a XIX. században". Előszó a második kiadáshoz. 18. old.): „...elmélyed Hegelbe és ez az új gondolatvilág annyira elragadja, hogy ezentúl csak azon fáradozik, miképp egyeztesse össze Spinozát Hegellel és Spinoza-Hegelt a tapasztalati módszerekkel, azzal, amit ő ... analízisnek, francia analízisnek nevez." — [5] *Markovits Rodion* (1888—1948): romániai magyar író, újságíró. Fő műve, amellyel Gaál épp ebben az írásban érvel, a „Szibériai garnizon" (1927.) c. „kollektív riportregény", nagy nemzetközi sikert aratott. — [6] Utalás az „Ugocsa non coronat" szállóigére (Ugocsa nem koronáz), a XVIII. századi rendi ellenállás e jelszavára, mely a megyei önállóságot fejezte ki.

KISS ENDRE

Lukács György

TÉZISTERVEZET A MAGYAR POLITIKAI ÉS GAZDASÁGI HELYZETRŐL ÉS A KMP FELADATAIRÓL

I. A KMP HELYZETE AZ I. KONGRESSZUSKOR ÉS FEJLŐDÉSE AZ 1928-AS PLÉNUMIG

1. A KMP I. kongresszusát erős, felfelé fejlődő, baloldali tömegmozgalmak idején tartotta. A legjobb baloldali munkáselemek ellenzékbe kezdtek tömörülni, és az ellenzék legöntudatosabb részével a KMP-nak még a mozgalom kezdeti fokán sikerült az összeköttetést felvenni, azt befolyása alatt tartani. A mozgalom 1925 tavaszán, a községi választásokkor kötött, új polgári koalíció alkalmával a szociáldemokrata párt szakadásához vezetett.

2. Az MSZMP politikai iránya kezdettől fogva helyesen volt beállítva a magyarországi osztályharc alapvető problémájára: az akkor konszolidáló ellenforradalmi rendszer megbuktatására, az elégedetlen tömegek gyülekeztetésére. Ezért az MSZMP kezdettől fogva programként hirdette a koalíciós politika elvi elvetését, és a burzsoáziával való megegyezés helyett a munkás- és parasztszövetség problémáját tárta a munkásság elé. Ennek értelmében olyan élesen, amennyire azt a legalitás megengedte, előtérbe állította a földkérdést, a parasztságnak ingyen juttatandó földet. A tömegmozgalom stratégiai alapvető kérdéseit a kongresszus lényegesen tisztázta, főként azáltal, hogy beható elemzés alá vette a demokrácia kérdésével összefüggő, összes elméleti és gyakorlati kérdéseket az akkori Magyarország részére.

3. Kevéssel a kongresszus után a KMP egész vezető rétege rendőrkézre jutott, a kongresszus tapasztalatait nem lehetett a párttagságon belül elterjeszteni. Egész új vezetőségről kellett gondoskodni. Ez a konszolidációs folyamat igen gyors tempóban ment végbe. 1926 tavaszán már újból akcióképes állapotban volt a párt. Ez a kezdődő konszolidációs folyamat azonban nem jutott el a beteljesülésig. Az illegális szervezkedés megindult ugyan, a párt nagyobb rázkódtatások nélkül leszámolt a legális illúziókba kapaszkodó likvidátorokkal (Weiszhaus és társai), de egészen szilárd, kommunista pártszerű alapokra helyezni a vezetést most sem sikerült. Az 1926 őszén megindult tömegmozgalomban a pártnak sikerült viszonylag nagy tömegeket megmozdítani (20 000 aláírás a választásokon), sikerült átmeneti programja központi jelszavát — köztársaság, élén a munkások és parasztok kormányával — a tömegek közé bevinni, de az átszervezés, a nyert befolyás szervezeti megrögzítése erősen mögötte maradt a politikai befolyás terjedésének. Az 1926-os karácsonyi központi bizott-

sági plénum felismerte az ebben a helyzetben rejlő veszedelmeket, és az illegális KMP kiépítését helyezte a munka középpontjába, hangsúlyozván, hogy az MSZMP csak egyik munkaterülete a KMP-nek. A rendőri üldözés ismét lehetetlenné tette a határozat végrehajtását: 1927 februárban a KMP egész vezető gárdáját elfogták.

4. Ezt az elfogatást, amely az MSZMP-t szinte teljesen a föld alá szorította, és a tömegektől való kapcsolatától megfosztotta, súlyos visszaesési és válságokkal teli korszak követte. Nemcsak a párt felépítése haladt csak igen nehezen előre, nemcsak a káderkérdés okozott szinte leküzdhetetlen nehézségeket, de ezenfelül mindenféle irányban jelentkeztek a legkülönbözőbb likvidátor áramlatok. A likvidátorok a legkülönbözőbb, látszólag homlokegyenest ellenkező álláspontokat képviselték, részben a teljes elbúvást az illegalitásba, részben a teljes felolvadást a legális lehetőségekbe; működésük eredménye csak egy lehetett volna: a KMP likvidálása. És mellettük jelentkezett a renegátok likvidátorsága: a csak tanulás ideológiája, a sejtmunka elleni szívós, demagóg, egészen a denunciálásig elmenő harc. A KMP-nek nehéz harcokban sikerült ezeket az összes likvidátor áramlatokat a pártból kiirtani, a renegátok befolyását a pártban megszüntetni, és a párttal rokonszenvezők között is meglehetősen elszigetelni. Az MSZMP háromnegyed-illegalitása új taktikára kényszerítette a pártot. Túl kellett menni a karácsonyi plénum vonalán, be kellett rendezkedni az összes tömegszervezetekben való rendszeres frakciómunkára, le kellett rakni ennek alapjait: az illegális sejtszervezetet, javítani kellett a konspiráció technikáját, a konspiráció szellemét a pártban. Nagy objektív és szubjektív akadályok legyőzése után ez a munka megindult. És a bethleni konszolidáció bomlási folyamatával együtt, amelyet a párt idejekorán felismert, és helyesen értékelt, folyton növekedett a párt befolyása, nőtt a vezetés és a szervezkedés pártszerűsége, annak ellenére, hogy az olló politikai befolyása és annak szervezeti kihasználása között még mindig fennállt. Ezt az erősödési folyamatot nem tudta feltartóztatni sem az új problémákkal kapcsolatban a Külföldi Bizottságban felmerült ellentét (Julius-kérdés), sem az a nagyszámú lebukás, amelynek a párt még mindig ki volt téve. De a párt szervezeti erősödésének világos jele, hogy mind az otthoni, mind a külföldi (Kun Béla) lefogások viszonylag izoláltan maradtak, és nem szakították meg egy percre sem a pártmunka folytonosságát. Az 1928-as nyári kibővített központi bizottsági plénum levonta ennek a korszaknak a tanulságait, és irányvonalat adott a párt további munkájára. A párt otthoni és külföldi elvtársakból álló delegációval részt vett a Kommunista Internacionálé VI. Világkongresszusán.

IV. A KMP MŰKÖDÉSE A PLÉNUM ÓTA

1. A plénumtézisek politikai perspektívája és vonala helyesnek bizonyult. Mind az általános politikai helyzet, mind a munkásmozgalom fejlődése az ott előrelátott irányban mozgott. A plénumtézisek lehetőséget adtak a pártnak, hogy a bennük jelzett tendenciák fejlődésére — egészben véve — helyesen reagáljon.

Ennek ellenére a párt a munkásmozgalom mai legfontosabb kérdésében, a baloldali munkásfront kialakításában csak gyenge eredményeket ért el.

2. Ezeknek a tendenciáknak gyors kibontakozása az ősz folyamán a pártot a MÉMOSZ- és lakatoskérdésben döntő állásfoglalás elé kényszerítette. Az így szükségessé vált fordulatot a párt szakszervezeti taktikájában, tehát a mai viszonyok mellett életbevágó, fontos munkaterületen, a párt gyorsan és egészében véve helyesen hajtotta végre.

3. A párt tevékenységének a lefolyt szakaszban legfőbb eredményei:

a) A pártszerű vezetés kialakítása. A felső és alsó szervek pártszerű munkájának erősödésével a párt politikai akcióképessége megnőtt, bár még mindig nem tart ott, hogy egy helyesen felismert akció érdekében rögtön képes volna szervezetten harcba vinni az egész párttagságot.

b) A pártszerűség növekedése együtt jár a konspiratív módszerek megjavításával, a lebukások ritkulásával, a bekövetkezett lebukások izolálásával. Ennek politikai következménye a párton belüli likvidátorság likvidálása (értve ezalatt a likvidátorság azon formáit, melyek az 1927—28-as válságos időben jelentkeztek), a párt növekvő befolyása a párton kívül levő likvidátorelemek izolálására, eredményes harc ellenük. Ugyanebből folyik, hogy a pártnak, ha lassú tempóban is, de egyre növekvő mértékben sikerül a baloldali munkások félelmét az illegális kommunista párttal szemben leküzdeni. (Ma már nemegyszer bekövetkezik az az eset, hogy baloldali munkások egyenesen keresik a pártot, részben csatlakozásra, részben mert érzik, hogy még mint pártonkívüliek, sem dolgozhatnak jól a párttal való szoros együttműködés nélkül.) Ez a félelem egyik legfőbb akadálya az egységes baloldali munkásfront kialakításának, mert akadálya annak, hogy a baloldali munkáselemek legjobbik része pártszerűen, pártfegyelem alatt, szervezetten és tervszerűen vegyen részt minden üzemi, szakmai és politikai mozgalomban.

c) A salgótarjáni sztrájk döntő lépést jelent a párt fejlődésében. Ez az első nagyobb szabású sztrájk, amely kommunisták vezetése alatt, az KMP utasításainak megfelelően, a bürokrácia ellenállása dacára tört ki és folyt le. Bármennyi hiba és ingadozás mutatkozott itt a sztrájk vezetésében (különösen, mint gyengeség, a sztrájkot leszerelő bürokráciával szemben), mégis, ez az eredmény megállapítandó. Annyival is inkább, mert a salgótarjáni sztrájk országos méretűvé való kiszélesedése a kommunisták által kezdeményezett, a többi bányamedencét beutazó küldöttség munkájának eredménye volt. A sztrájk kedvező hatása megnyilvánult abban a kemény ellenállásban, melyet a bányászok, különösen a tarjániak és tataiak a pilisvörösvári sztrájk leszerelése alkalmával az országos bányászkonferencián tanúsítottak.

d) A párt befolyása a kivált lakatosokra folyton nő, ami röpirataink erősödő osztályharcos szellemében nyilvánul meg. A lakatosoknál és esztergályosoknál kiépülő frakció munkája előkészíti a talajt egy osztályharcos vasmunkásszövetség teremtésére.

e) Osztályharcos MÉMOSZ-ellenzék kialakítása, ami annyival inkább eredménynek könyvelendő el itt, mert az ellenzék kialakításában számba jövő centrista álellenzékkel kellett megküzdeni (Palotás), és megakadályozni, hogy a bü-

rokrácia gyors megrendszabályozásokkal izolálja a mozgalom vezetőit az ellenzéki tömegektől.

f) A Kommunista növekvő hatása széles munkástömegekre, egyáltalán a párt politikai hatásának szélesedése, bár sem szakszervezeti, sem politikai vonalon nem sikerült egységes ideológiai, még kevésbé szervezeti egységbe fogni és vezetése alá vonni a baloldali munkástömegeket.

4. Ennek okai:

a) Szervezetiek: sejtek gyengesége, befolyásuk hiánya az üzemekben, frakció kialakulatlansága (MÉMOSZ), a frakciók tervszerűtlen, nem egységes munkája (szocdem. ellenzék, kultúrszervezetek).

b) Kevés funkcionárius, azok alacsony színvonala, politikai gyakorlatlanságuk, legális és illegális munka kombinálásában való tapasztalatlanságuk, ami egyik legfőbb oka annak, hogy a sejtek nem képesek az üzemekben kellő befolyáshoz jutni.

c) A párt helyes analízisei és jelszavai gyakran elkésve vagy nem eléggé jutnak bele a párttagságba, és ezen keresztül a tömegek közé.

d) Alsó vezetésben megnyilvánuló ingadozás, kapkodás (különösen a vasaskampányban).

e) Ifjúmunkásmozgalommal való kapcsolat elégtelensége, rendszertelensége. Bár itt a plénum óta határozott javulás észlelhető, az akciókban megnyilvánuló kapcsolat még mindig nem kielégítő.

f) Nőmunka teljes hiánya, ami különösen a textilsztrájkokra való befolyástalanságot eredményezi.

5. De ezek a szervezeti okok nem merítik ki egészen a helyzetet. A még mindig fennálló ollónak a párt politikai befolyása és annak szervezeti kihasználása, szervezeti meggyökereztetése és így a párt akcióképessége között politikai okai is vannak. Ezek közül a legfontosabbak:

a) A párt nem mutatja meg kellő mértékben arcát, még akkor sem, ha ő iniciál és vezet valamely akciót. Kétségtelen, hogy ennek nehézsége és veszélyei vannak, de más országok illegális tapasztalatai azt bizonyítják, hogy ez nem megoldhatatlan kérdés. Az embereket kell konspirálni, nem a politikát. Ha a sejtek értenek hozzá, hogy szimpatizálókat gyűjtsenek maguk körül, ha képesek ezeket az akciókban mozgatni, akkor a párt nyílt kiállása, arcának megmutatása nem jár többé a lebukás veszedelmével. De ennek a munkának erősítése mellett a pártnak nem szabad engednie az alsó szervezetek túlzott, meghaladott fejlődési szakaszból származó félelmének ettől a nyílt kiállástól. A párt helyes akcióinak csakis ily esetben lehet komoly tömegvisszhangja, hatása távolabb álló munkásrétegekre.

b) A párt nem mindig volt képes agitációjában és propagandájában a plénumtézisek központi stratégiai jelszavait kellő módon belekapcsolni az aktuális napi kérdésekbe és ezzel a spontán, vagy a párt által kiváltott harcokat a kialakítandó baloldali munkásfront tudatos részeseivé tenni.

c) A párt stratégiai jelszavainak egy részét (harc a háború ellen, harc a „demokratikus követelésekért") nem volt képes kellő mértékben a tömegekbe belevinni.

d) A plénum téziseinek alkalmazása s a párt vonalának kialakítása közben mind a központi vezetésben (Julius, Róbert), mind a párttagságon belül jobb-

oldali elhajlások mutatkoztak, amelyek következtében a párt olykor vagy nem elég gyorsan, vagy nem elég határozottan reagált egyes eseményekre. Ezek a jobboldali elhajlások olykor csak mint hangulatok jelentkeznek, amelyeknek közvetlen kiváltója a nehéz körülmények közt dolgozó pártmunkásoknak az az érzése, hogy felkészültségük és a mögöttük álló szervezeti erő nem áll arányban az előttük álló feladatokkal. Nem szabad azonban szemet hunyni az előtt, hogy alapjában véve minden jobboldali elhajlás mögött egy ilyen aránytalanságnak, az erők és feladatok aránytalanságának érzése rejlik. A legtöbb jobboldali elhajlás mögött a gyengeségnek egy ilyen ideológiája, kitérés a konkrét harci feladat előtt, áll. Természetes azonban, hogy ezt másképp kell megítélni, és másképp kell harcolni az ilyen jobboldali elhajlások, illetve hangulatok ellen, aszerint, hogy magasabb vagy alacsonyabb színvonalon, rendszerbe foglalt vagy esetleges, izolált állásfoglalásban nyilvánulnak meg. Általában ezek a jobboldali elhajlások és hangulatok különböző oldalakról jelentkeznek, nem alkotnak frakciót, de összefüggnek, amennyiben a mai magyar helyzet legfontosabb kérdéseinek hamis értékeléseit tartalmazzák, és ezzel a párt mai, aktuális, döntő kérdéseinek megoldását akadályozzák, hátráltatják a pártnak ezekben a kérdésekben világos, elvileg tiszta állásfoglalását.

6. A legfontosabb ilyen jobboldali elhajlások a következők:

a) Julius elvtárs állásfoglalása a Bethlen-rendszer és a szociáldemokrácia értékeléséről (l. a KI Ländersekretariatja előtt tartott beszédét a tézisek mellékletében). Julius elvtárs itt kifejti, hogy a KMP egész, utolsó években folytatott politikájával nem ért egyet. Állásfoglalása összefüggő jobboldali rendszert képez. Tagadja a Bethlen-rendszer fasiszta jellegét, tagadja a szocdem. párt belenövését a bethleni fasizmusba, és a szocdem. pártot mint ellenzéki, a demokratikus reformokért küzdő pártot értékeli. Világos, hogy ha ez igaz volna, akkor a KMP-nek revideálni kellene egész politikáját. A valóságban Julius elvtárs „analízise" azzal a gyakorlati következménnyel járna, hogy a pártnak nem maradna más tevékenység hátra, mint támogatni, legfeljebb balra tolni az ellenzéki szocdem. pártot a demokratikus reformokért folytatott küzdelemben, és önálló feladatnak nem maradna más hátra számára, mint a proletárdiktatúra tisztán elméleti propagandája. Julius elvtárs platformja, eltekintve analízisének teljesen hamis voltától, csak arra volna alkalmas, hogy a pártot visszasüllyessze egy, közvetlen a diktatúra bukása utáni állapotba, egy tiszta propagandacsoport színvonalára. Ez az állásfoglalás, amely az eltérő viszonyoknak megfelelően hasonlatos a többi nemzetközi jobboldalok álláspontjához, lényegében visszariadást fejez ki a párt előtt álló nehéz, aktuális feladatok megoldásával szemben.

b) Róbert elvtárs álláspontja (l. három cikkét a tézisek mellékletében) még inkább magán viseli a gyengeségi ideológia bélyegét. Róbert elvtárs látja a közeledő fasizálást, látja a szakszervezetek taglétszámának folytonos süllyedését, azonban nem lát semmit e fejlődés konkrét körülményeiből. Ezért a szakszervezetek taglétszámának mélypontját mechanikusan azonosítja a munkásmozgalom mélypontjával, a munkástömegek szervezetlenségében csak a mozgalom züllésének jeleit látja, az ösztönös mozgalmakban mechanikusan csak Messiásvárást. E szűk látókörű beállítás következtében, amely teljesen vak a tömegek

radikalizálódásának sokrétűségével és különböző utakon való fejlődésével szemben, kitér a párt mai konkrét és alapvető feladatai elől. Ezt a kitérést látszatradikalizmus köntösébe öltözteti. Azt állítja, hogy a plénum organizációs tézisei ellentétben vannak a politikaiakkal, hogy a plénum vonala és perspektívája ellentétben állnak egymással. Itt nemcsak nem veszi észre azt a szükségszerű, dialektikus ellentétet, mely minden ösztönös mozgalom alkalmával a párt perspektívája és vonala közt fennáll: a párt ti. arra dolgozik, hogy az ösztönös mozgalomnak más irányt adjon, mint ahová az puszta ösztönösségében fejlődnék. Róbert elvtárs látszatradikalizmusa tehát tagadja az ösztönösen megnyilvánuló balra tolódás sokféle területének (kultúregyesület, szocdem. ellenzék stb.) jelentőségét, és a párt munkáját kizárólag az üzemi sejtmunkára akarja redukálni, azzal az indokolással, hogy csak itt, „a legerősebb ellenállás vonalán" lehet a tömegekhez eljutni. Azonban, ha mellőzzük a centrizmus elleni harcot, ha a szakszervezetek visszafejlődését a munkásmozgalom züllésével azonosítjuk, ha ennek következtében a fasizálást elkerülhetetlennek állítjuk be, ami ellen a munkásság nem is védekezik, sőt, észre sem veszi, ha tehát nem ismerjük fel a munkásság balra tolódását — azt, hogy a munkásság már most is, bár csak ösztönösen, de harcol a fasizálás előkészületei ellen —, akkor mi marad tevékenységi körnek a sejtek számára? A frakciómunkától izolált, politikai tartalomtól megfosztott sejtek visszaesést jelentenének a pártnak az utolsó években elért fejlődése mögé. Csak formálisan léteznének, minden akciólehetőség, minden politizálódás lehetősége nélkül. Holott a pártnak ma épp az a feladata, hogy a sejtmunka központba helyezése segítségével a munkásmozgalom valamennyi frontján, mindenütt, ahol tömegek vannak, folytassa munkáját egy baloldali munkásfront kialakítása érdekében, a KMP vezetése alatt. Róbert elvtárs álláspontja mögött tehát szintén a gyengeség ideológiája áll, ő a párt politikai befolyása és szervezeti ereje közötti ollót úgy szünteti meg, hogy megszünteti a párt politikai befolyását.

c) A centrizmus lebecsülése és határozatlan fellépés a centristákkal szemben. Ilyen *hangulat* a Magyarországon dolgozó pártmunkások körében felütötte a fejét (Róbert elvtárs rendszerének ez is egyik része). Különböző formákban jelentkezik, sőt, egészen ellentétes módon. Részben úgy, hogy a szociáldemokráciának már nincs semmi befolyása a tömegekre, hogy a mi győzelmes harcunkat a szociáldemokrácia ellen csak a rendőri üldözés akadályozza meg, hogy Kis Jenő mögött nem áll senki stb. Részben mint félelem attól, hogy legális ellenzékben dolgozó kommunisták túlságosan leleplezik az osztályharcos ellenzék kommunista karakterét, ha élesen felveszik az ideológiai harcot a centrizmus ellen. Mind a két felfogás jobboldali elhajlás, vagy legalábbis olyan hangulat, amely ha tudatosodik, jobboldali elhajlássá válik, mert kitérés a párt mostani konkrét feladata elől. A centrizmus a szociáldemokráciának az a szerve, amelynek segítségével a bal felé igyekvő, még nem tudatos tömegeket visszatartja a kommunista párttól, vagy legalábbis annak befolyása alá kerüléstől. A kommunistáknak tehát, ha a baloldali munkásságot vezetésük alá akarják vonni, a centrista ideológia ellen minden ponton fel kell venniük a harcot. Nem elég, ha konkrét esetekben bebizonyítják, hogy a centristák kiszolgálják Peyeréket, hanem igyekezniük kell az egész centrista ideológiát a munkások

előtt leleplezni, mint az osztályharc legfőbb akadályát, és kiirtani a munkások fejéből. A centrizmusnak, mint legveszedelmesebb ellenségünknek, fel nem ismerése vagy alábecsülése Magyarországon éppúgy, mint az egész nemzetközi mozgalomban, komoly jobboldali elhajlást jelent.

d) Ugyancsak jobboldali hangulatok és nemcsak ügyetlenség, tapasztalatlanság, rejtőznek az illegális és legális munka kombinációjától való visszariadás, az illegalitásba való elbújás, a párt megmutatkozásától, nyílt kiállásától való félelem mögött. Azáltal, hogy a párt már teljesen kinőtt a tiszta propagandakorszakból, hogy a plénumtézisekben kitűzte azt a feladatot, hogy önállóan, fedőszervek közvetítése nélkül vezesse le az akciókat, fordulat állt be a párt egész taktikájában, ami minden egyes párttag magatartására mélyreható kihatással van. A tagság egy része, amely még nem volt képes ennek a fordulatnak összes taktikai és szervezeti következtetéseit levonni, amely tehát még nem értette meg, hogy a kommunista alapszervek biztonsága annál nagyobb, minél szélesebb gyűrűjét teremti meg maga körül a megmozgatható rokonszenvezőknek, visszariad attól, hogy a párt az akciókban mutassa meg az arcát, félti ettől a szervezetek lebukását. Itt kétféle visszariadás a konkrét feladatoktól sűrűsödik össze jobboldali hangulattá: a tagság egy része egyfelől nem ért ahhoz, hogy a sejtet vagy a frakciót a szimpatizálók széles gyűrűjével vegye körül, másfelől az innen eredő gyöngeségi érzetből fél a nyílt kiállástól. Ez a hangulat azért helytelen, mert a párt sohasem fog tudni széles, eddig még el nem ért tömegekre hatni, és az egész baloldali munkásság vezetőjévé lenni, ha ezek a tömegek csak a kommunisták elveit ismerik, és nem látják a párt konkrét akcióit.

e) Ugyanilyen, gyöngeségből támadó, de következményeiben káros hangulat az is, amely abban nyilvánul meg, hogy egyes tagok és szervezetek úgy akarnak kitérni a konkrét feladatok elől, hogy komplikált manőverekkel, kerülő utakkal, párton kívüli szervezetek létesítésével, hajuknál fogva előráncigált párhuzamos akciókkal igyekeznek helyettesíteni a konkrét, elvégzendő, pártszerveken keresztül folytatandó tömegmunkát. Az ezzel járó kapkodás és iránytalanság nemcsak a tömegek előtt gyengíti a párt tekintélyét, hanem alkalmas arra is, hogy dezorganizálóan hasson a párttagságra.

Minden jobboldali irányzat és hangulat ellen a pártnak ideológiai harcot kell folytatnia. Ebben az ideológiai harcban azonban élesen meg kell különböztetnie a nagyrészt gyengeségből, tapasztalatlanságból származó hangulatokat a rendszerré összefoglalt, tudatos jobboldali elhajlásoktól. Az előbbiekkel szemben rendszeres felvilágosító munkát kell folytatni, rendszeres munkával kell igyekezni azokat a szervezeti gyengeségeket kiküszöbölni, amelyek nagyrészt alapjai ezeknek a hangulatoknak. Azonban nyíltan fel kell tárni az elvtársak előtt azt is, hogy az ilyen hangulatok leküzdése nélkül a szervezeti gyengeségek nem küszöbölhetők ki. A rendszerbe foglalt jobboldali elhajlásokkal szemben a pártnak élesen és határozottan fel kell vennie az ideológiai harcot, és ezeket az elhajlásokat gyökerestől ki kell irtania a pártból, éppen azért, mert ezek az elhajlások a párt döntően fontos stratégiai kérdéseire vonatkoznak, elhomályosítják a párttagság előtt azokat az objektív gazdasági és politikai körülményeket, amelyek a párt stratégiáját meghatározzák. Ezzel lehetetlenné teszik, hogy a párttagság megértse és helyesen alkalmazza a párt politikai vonalát.

V. A MAI HELYZET FŐ PROBLÉMÁI

1. A magyar politikai életen belül lefolyó átcsoportosulás és a Bethlen-rendszer külpolitikai kudarcának következményei három fő irányban nyilvánulnak meg, amelyek egymással a legszorosabban összefüggnek, ugyanannak a folyamatnak különböző mozzanatai. A pártnak ezekre tehát mindig úgy kell reagálnia, hogy ez az egység a mindennapi küzdelemben látható és a tömegek számára érthető legyen. Ezek a fő kérdések:

a) A demokratikus reformok, a polgári demokrácia teljes likvidálása, mégpedig demokratikus formák között.

b) A fasizálás rendszeres kiépítése, minden jel szerint „nyugati", nem olasz formák közt (kötelező békéltető bíráskodás), tehát nem ellentétben a „demokráciával".

c) Készülődés a Szovjetunió-ellenes háborúra, a háború mint a nemzeti egységfront összekovácsolója.

2. Ezzel a pártnak a demokratikus reformokhoz való viszonya olyan élesen van feltéve, mint még eddig soha. A párt régi vonala mind a köztársaság kérdésében, mind a készülő választójogi blokkhoz való viszonyban helyes volt, és helyes volt az ezzel szemben megnyilvánuló jobboldali álláspontnak (Julius) éles visszautasítása. De a mostani helyzet a kérdést élesebben teszi fel, és konkrétabb állásfoglalást kíván. A KMP eddig is helyesen leplezte le, hogy az ún. demokratikus reformok pártjai nem küzdenek komolyan még a polgári demokratikus reformokért sem. A mostani helyzet azonban olyan, hogy meg van adva a lehetősége annak, hogy a polgári reformok ilyen elárulása, a fasizált államgépezetnek demokrata köntösbe való öltöztetése, ami valamennyi polgári párt, tehát a szociáldemokráciát beleértve, közös megegyezésével történik, széles tömegek előtt nyilvánvalóvá váljék. A tények mind világosabban mutatják, hogy ma Magyarországon a KMP az egyetlen párt, amely komolyan küzd a polgári demokráciáért. Ezt a harcát a pártnak széles tömegharccá kell kifejlesztenie, amely harcnak túl kell terjednie a proletariátus körén. Ennek a harcnak, amely az egész Bethlen-rendszer megbuktatására irányul, központi jelszava: a proletariátus és a parasztság demokratikus diktatúrája.

a) Demokratikus diktatúra

3. A VI. Világkongresszus által elfogadott program Magyarországot igen helyesen azok közé az államok közé sorozta, amelyekben a proletárforradalomba való átmenet alkalmával a demokratikus diktatúra kérdése döntő szerepet játszik. A pártnak tehát ezt a kérdést minden lehető eszközzel világossá kell tennie elsősorban a párttagság, azután a legszélesebb dolgozó tömegek előtt. E kérdés tisztázásánál nagyon kell vigyázni a következőkre:

a) Harcolni kell a munkásság körében a szociáldemokrata párt politikájában való csalódás folytán létrejött nihilizmussal szemben a polgári demokráciát illetőleg. A marxizmus felfogását — a polgári demokrácia mint legalkalmasabb küzdőtér a proletariátus részére — népszerűsíteni kell a párttagság körében,

és meg kell értetni, hogy ennek a harctérnek létrejöttéért komoly, forradalmi harcokra van szükség. Az 1917-es orosz és az 1918—19-es magyar forradalmak tapasztalatait kell itt levonni és népszerűsíteni (Lenin 1917 tavaszán: „Oroszország a világ legprogresszívebb demokráciája").

b) Már előre is harcolni kell minden olyan felfogás ellen, amely azt állítja, hogy a demokratikus diktatúra egy átmeneti kormányforma a Bethlen-rendszer és a proletárdiktatúra között, olyanformán, hogy most a Bethlen-rendszer van, azután kivívjuk a demokratikus diktatúrát, és ha azt kiépítettük és teljesítettük, majd akkor jön el az ideje a proletárdiktatúrának. A demokratikus diktatúra formái a lehető legkülönbözőbbek. Lenin 1917 elején Kamenyevvel szemben, aki a pártot le akarta szögezni a demokratikus diktatúra 1905-ös formájához, hangsúlyozta, hogy az 1917-es forradalom elején a demokratikus diktatúra sajátos formák között valósult meg: a munkás- és katonatanácsok által gyakorolt ellenkormány volt ez a forma. A demokratikus diktatúra tehát, mint a polgári demokrácia tökéletes megvalósítása, a szó legszorosabb értelmében csatatér, a döntő csata területe burzsoázia és proletariátus között. Természetesen egyben ennek a harcnak egyik legfontosabb eszköze, lehetőség a legszélesebb tömegekhez szólani, széles tömegeket forradalmi öntevékenységre buzdítani és vezetni, lazítani azokat a szervezeti és ideológiai formákat, amelyek segítségével a burzsoázia „normális időben" a dolgozó nép széles tömegeit dezorganizálja, megteremteni azokat a szervezeti formákat, amelyek segítségével a dolgozók széles tömegei érdekeiket a burzsoáziával szemben érvényesítik. A demokratikus diktatúra tehát, bár konkrét célkitűzései közvetlenül megvalósítandó követeléseinek szorosan vett osztálytartalma nem mutat túl a polgári társadalom keretein, sőt, a polgári demokrácia legtökéletesebb megvalósulása, mégis, a kapitalizmus mai fejlettségi fokán, elvileg összeférhetetlen a burzsoázia gazdasági és társadalmi uralmának fennmaradásával. (1793-ban a teljes demokrácia megvalósítása még nem állt elvi ellentétben a kapitalizmus uralmával, sőt, elősegítette.) Ezért állott be mind a Kerenszkij-, mind a Károlyi-forradalomban szükségképpen az a helyzet, hogy a forradalom kitörését követő „legfejlettebb demokráciát" a burzsoázia rövidesen leépíteni igyekezett, arra törekedvén, hogy minél hamarább helyreállítsa a kapitalizmus uralmát biztosító „normális demokráciát", azt az állapotot, amikor az újra rendbehozott állami apparátus, a társadalmi szervezkedések, a burzsoázia gazdasági fölénye stb. következtében a tömegek öntevékenysége ismét megszűnik, a tömegek ismét dezorganizáltatnak a burzsoázia és annak ügynökei, elsősorban a szociáldemokrácia által. A demokratikus diktatúra tehát, bár közvetlen tartalmában nem megy túl a polgári társadalmon, dialektikus átmeneti forma vagy a proletárforradalom — vagy az ellenforradalom felé. A demokratikus diktatúránál, mint megrögzített, „alkotmányba foglalt" fejlődési szakasznál való megállás szükségképpen az ellenforradalom győzelmét jelenti. A demokratikus diktatúra tehát nem érthető másképpen, mint az a konkrét átmenet, amelyen keresztül a polgári forradalom átlendül a proletárforradalomba. „Nincs kínai fal a polgári és proletárforradalom között." (Lenin.)

c) Ezért igen pontosan meg kell értetni a párttagsággal a polgári demokrácia ellentétes funkcióit, aszerint, hogy ebben a demokráciában a burzsoázia-e

a politikailag uralkodó osztály, vagy pedig — a gazdasági kizsákmányolás fennmaradása mellett — át kell engednie legalább részben, a hatalmat a dolgozók széles tömegeinek. Az első esetben a demokráciának az a funkciója, hogy szétporlassza, félrevezesse, dezorganizálja a dolgozó tömegeket. A második esetben, hogy aláássa, dezorganizálja a burzsoázia politikai és gazdasági uralmának fenntarthatóságát, hogy önálló cselekvésre szervezze a dolgozó tömegeket. A kommunistáknak tehát a demokrácia értékét vagy értéktelenségét illetőleg úgy kell feltenniük a kérdést, melyik osztálynak uralmát dezorganizálja a demokrácia? Vajon a burzsoázia szempontjából konszolidációs vagy destruktív hatású-e? (A szociáldemokrácia ún. harca a demokratikus reformokért mindig a konszolidáció jegyében, a forradalom megelőzése érdekében folyt le.) A demokratikus diktatúrának minden egyes jelszava tehát ebből a szempontból, a tömegek mozgósítása és a burzsoázia dezorganizálása szempontjából ítélendő meg. Így pl. a termelésnek akkor aktuálissá váló proletárellenőrzése, amellyel szemben nem szabad olyan illúziókat táplálni, mintha ennek magára a termelésre valamelyes „konszolidációs" kihatásai lennének, a burzsoázia szabotázsának leleplezése, esetleg megtörése csak — mint a hatalomért való harc, a tömegek mozgósításának egy szakasza bír értékkel.

4. Ha a demokratikus diktatúrát mint konkrét stratégiai jelszót akarjuk alkalmazni a mai korszakban, akkor tisztában kell lennünk azzal, hogy a háború utáni imperializmus mostani, harmadik szakaszában (a VI. Világkongresszus megállapítása) mit jelent és milyen formákat vesz fel a demokrácia a burzsoázia uralmának konszolidálása érdekében. Ezt a kérdést az európai dolgozók széles tömegeiben erősen elhomályosítja az a tény, hogy Európa legtöbb országában a demokrácia polgári forradalmak eredményeként jött létre, hogy az elnyomott és kizsákmányolt osztályok évszázadokon vagy legalábbis évtizedeken keresztül együtt harcoltak a burzsoáziával a hűbéri abszolutizmus megbuktatásáért, a polgári demokrácia kivívásáért. Ezért nehezen ismerik fel az imperializmus folytán létrejött, teljesen új helyzetet, pedig ennek a helyzetnek úgyszólván iskolapéldája áll előttük az Amerikai Egyesült Államok demokráciájában, ahol a burzsoáziának mint kizárólag uralkodó osztálynak (amelynek nem kellett hűbéri uralmat megbuktatni proletár és félproletár tömegek segítségével) sikerült a demokráciának olyan formáit megteremteni, amelyek megadják a tőke szabad fejlődésének, forgalmának és terjeszkedésének minden lehetőségét, amelyek tökéletesen megőrzik a demokrácia külső formáit, ahol azonban a dolgozó tömegeknek a valóságos politikai vezetésre egyáltalában semmi befolyásuk nincsen. Amerika a mai burzsoáziának nemcsak gazdaságilag, hanem politikailag is az ideálja. A nagy „nyugati demokráciák" politikai fejlődése az utolsó években mindinkább arra felé halad, hogy különböző formák közt egy ilyen demokráciát valósítson meg. A munkástömegekben az előbb említett forradalmi hagyományoktól eltekintve, amelyek különösen Franciaországban nagyon elevenek, de hatékonyak Németországban is, ezeket az illúziókat elsősorban a szociáldemokrácia politikája támogatja. A szociáldemokrácia, amely az orosz forradalmat közvetlenül követő időben a proletárdiktatúra elleni agitációra összpontosította erőit, ma mindenáron azon van, hogy egy ilyen amerikai típusú demokráciát segítsen létrehozni Európa minden államában. Ennek az állásfog-

lalásnak igen komoly gazdasági okai vannak a munkásbürokrácia szempontjából. A háború utáni imperializmus ugyanis, különösen az új világháború előkészítése szempontjából, de a világpiacért folytatott elkeseredett verseny miatt is arra van kényszerítve, hogy a háború előtti típusú szakszervezeti harcot semmiféle formában ne tűrje: fasizálja a szakszervezeteket. Ennek a fasizálásnak igen különböző útjai vannak. Az egyik típus a Mussolinié, aki kispolgári-középparaszti ellenforradalom segítségével szétzúzta a régi szakszervezeteket és egészen újakat állított a helyükbe. Ez a megoldás mind a burzsoázia, mind a munkásbürokrácia részére veszedelmekkel jár. A burzsoáziának nagy erőfeszítésébe kerül a kispolgári ellenforradalmat nagyburzsoá konszolidációvá átváltoztatni, a munkásbürokrácia egy része pedig elveszti munkásmozgalmi pozícióját (olasz emigráció), amelyik része pedig beilleszkedik a fasiszta rendszerbe, veszélyesen szembekerül a munkástömegekkel. Ennél a megoldásnál mind a nagyburzsoázia, mind a munkásbürokrácia szempontjából kedvezőbbnek, simábbnak és veszélytelenebbnek látszik az a módszer, amely Németországban a kötelező békéltető bíráskodás révén már megvalósult, s amely Angliában a szakszervezeti törvény által részben életbe lépett, és amelyet a mondizmus van hivatva megkoronázni. Világos, hogy mind a két rendszernek osztálytartalma, amennyiben az a proletariátusra vonatkozik, ugyanaz. Csak a módszerek különböznek, persze, ez a módszerbeli eltérés azt jelenti, hogy mindegyik esetben más-más rétegek gyakorolják a fasizált államban az uralmat, illetve, más-más arányban részesülnek ebben az uralomban. Ebből a helyzetből érthetővé válik, hogy az egész nemzetközi szociáldemokrácia ma így teszi fel a kérdést: demokrácia vagy fasizmus? És ezzel a kérdésfeltevéssel eltakarja a munkások előtt a mai, az imperializmusban lehetséges demokrácia valóságos osztálycéljait: az osztályharc lefojtását, a bérharcok intézményes lehetetlenné tételét, a szakszervezetek fasizálását, a szociáldemokrácia és a szakszervezeti bürokrácia belenövését a fasizált államgépezetbe. (Ennek az egész rendszernek háborút előkészítő konzekvenciái a legvilágosabban láthatók Paul Boncour mobilizációs törvényjavaslatában, amely különben szintén amerikai mintákra megy vissza.) Tehát ahogy a proletárforradalom első szakaszában legelsőrangú feladat volt a diktatúra hamis kérdésfeltevését leleplezni és megmutatni, hogy az igazi kérdésfeltevés így szól: burzsoá diktatúra vagy proletárdiktatúra — úgy most elsőrangú feladat leleplezni a demokrácia vagy fasizmus kérdésfeltevés félrevezető mivoltát. Kimutatni, hogy a most meginduló demokratikus fejlődés nálunk éppúgy, mint a „nyugati demokráciában", a fasizálódásnak egy válfaja, amely — ellentétben az olasz típussal — nagyburzsoázia és munkásbürokrácia összeműködésén alapszik. Ezért kell a demokrácia vagy fasizmus jelszavával szemben az „osztály az osztály ellen" jelszavát állítani, a dolgozó rétegeknek mozgási lehetőséget biztosító demokratikus követelésekért való harcot: harcot a demokratikus diktatúráért.

A háború utáni imperialista korszakban a termelési rend megváltozásával alapvető változáson megy keresztül az állam szerepe is. Állam és kapitalista termelés szoros kapcsolata, egyrészt mint az állam folyton növekvő befolyása a tőkés termelés, tőkeelhelyezés, tőkeakkumuláció stb. lehetőségeire, másrészt, mint a nagytőke (banktőke és általa vezetett nehézipar) egyre növekvő befolyása

az államra. Nagytőkének és államnak ilyen szoros összeforrása már a háború előtti fejlődésben jelentkezett, a háború alatti és utáni fejlődés óriási mértékben fokozták ezt az összenövést. Az osztályharc növekvő élesedése pedig mindjobban arra kényszeríti az államot, hogy ezzel szemben intézményes biztosítékot teremtsen. A tömegek dezorganizálása, befolyástalanná tevése az államéletben, a munkásság osztályharcának törvényes formákkal való eltiltása nem új dolgok, de most új összefüggésekben jelentkeznek. Mert:

a) A tömeg politikai súlya és politikai színvonala ma sokkal magasabb, mint régebbi fejlődési szakaszokban. De ezzel szemben:

b) A nagytőke rendelkezésére álló befolyásoló eszközök is sokkal fejlettebbek (sajtó stb.).

c) Teljesen új mozzanat, hogy az összenőtt nagytőke és állam ilyen tendenciáit a munkásosztály hivatalos vezetőrétege támogatja. Itt is az Egyesült Államok az ideál. De ehhez képest Európában alapvető politikai és gazdasági különbségek állanak fenn:

a) A munkásosztály felső rétegét Amerikában (mint a háború előtti európai imperialista államokban) az akkumuláció, a tőkeexport, az extraprofit óriási mérve és gyors szaporulata miatt anyagilag ki lehet elégíteni. Ennek a fejlődésnek európai bázisa nagyon keskeny.

b) A munkásság osztályharcos tradíciói, amelyek Amerikában hiányoznak.

c) Európa számos államában csak a háború utáni idő tette politikailag uralkodó osztállyá a burzsoáziát (Németország), vagy juttatott neki a réginél nagyobb részt a politikai vezetésben (Magyarország). Ezért a politikai demokrácia összeegyeztetése a tömegek tényleges befolyástalanságával, az orsztályharc intézményes vagy erőszakos lefojtásával Európában, nem érte el, és nem is fogja elérni az amerikai ideált. Ez nem gátolja meg a burzsoáziát és a munkásbürokráciát abban, hogy ne igyekezzék az amerikai típust megközelíteni. De ennek alapjai ingadozóbbak kell hogy legyenek az amerikainál, és ezért a fasizmus „klasszikus" (olasz) típusának lehetőségét egy európai burzsoázia sem fogja soha teljesen elejteni; az osztályharc kiélesedése, a tömegeknek a burzsoáziáról való leszakadása esetére mindig készenlétben fogja tartani ezt a lehetőséget is. Ezért a mai imperialista-kapitalista állam egyszerre igyekszik a tömegeket politikailag teljesen befolyástalanná tenni, és államilag (vagy „társadalmilag", állami felügyelet mellett) összefogni, megszervezni őket. A fasizálás demokratikus formája ennek a kettős célnak legmegfelelőbb, de persze távolról sem egyedüli formája.

5. A magyar fejlődés történelmi körülmények folytán lényegesen különbözik mind az olasz, mind az angol típustól. Magyarországon a forradalom bukása kispolgári-középparaszti rétegeket juttatott uralomra. Ezeknek azonban nem sikerült sem szétverni, sem dezorganizálni a szakszervezeti mozgalmat, még kevésbé sikerült, mint Mussolininak, a munkásságon belül híveket szerezni. (Ennek az ellenállásnak oka igen messzemenően éppen a forradalom bukásában, a munkásság demokratikus illúzióiban a szocdem. párttal szemben keresendő.) A kispolgári-középparaszti ellenforradalmat felváltó, annak szervezeteit az államgépezetbe beépítő nagybirtokos-nagytőkés konszolidáció hosszú ideig ellentétes eszközökkel operált ebben a kérdésben, és operál részben még

ma is (paktum a szocdemekkel egyfelől, s azok támogatása másfelől.) De a Bethlen-kormány az utolsó években gyors tempóban végzi az állami apparátus és a társadalmi szervezkedés olyan átépítését, amely rövidesen lehetővé fogja tenni számára az áttérést a „nyugati demokratikus" módszerekre (akár Bethlen, akár más hajtja végre ezt az átalakulást). A legfontosabb ilyen irányú intézkedések:

a) Parlamenti házszabály kérdése, nagyszámú nyílt ajánlás szükségessége a titkos szavazások kerületeiben, ami a rendszer részére minden veszély nélkül lehetővé tenné a titkos választásnak a vidékre, sőt, a falura való kiterjesztését.

b) Új sajtótörvény, amely a kaució magasságával és a fokozatos felelősség elvével könnyen törvényes úton megakadályozhat mindennemű ellenzéki sajtót, vagy az esetleg létrejöttet bármikor, ugyancsak törvényes eszközökkel megsemmisítheti.

c) A városi stb. autonómiák megszüntetése.

d) A főrendi ház mint a nagybirtok és nagytőke korlátlan érvényesülésének biztosítéka bármilyen parlament mellett.

e) Egyesülési és gyülekezési jog olyan rendezése, amely a mostani állapotot, munkások és parasztok egyesülési és gyülekezési jogának teljes elkobzását törvényes, sőt demokratikus formák közt megerősíti.

f) A falu fasizálása.

g) Fasiszta kultúrpolitika.

Végül mint legfontosabb:

h) A sztrájkjog elkobzása kötelező békéltető bíróság révén.

Ha ez az egész épület szilárdan áll, úgy semmi akadálya sincs többé, hogy a Bethlen-rendszer, vagy esetleges liberális utódja át ne térjen az általános titkos szavazati jogra, ne építse le az összes rendkívüli törvényeket és rendeleteket, szóval, ne helyezkedjék a tökéletes nyugati demokrácia álláspontjára. Ennek a demokráciának lenne a legitim király az igazi megkoronázása. Ez a demokrácia lenne társadalmi bázis a magyar ellenforradalom részére, hogy Anglia szolgálatában háborúba menjen a Szovjetunió ellen. Az egész polgári demokrácia, az összes polgári demokratikus reformok ilyen demokratikus likvidálását illetőleg, teljes az egység Bethlentől Kis Jenőig. A kispolgári fasiszták ellenállása ezzel a blokkal szemben nem sokat számít. A demokrácia ilyen rendszerének leglelkesebb híve és hirdetője a szocdem. párt. A kapitalista termelés erősödésével, a forradalomtól és az ellenforradalomtól való távolodással párhuzamosan a konszolidált magyar ellenforradalom tehát belép a „nyugati fejlődés" korszakába. A KMP az egyetlen párt, amely a Bethlen-rendszerrel szemben a demokratikus reformokért való igazi küzdelmet képviseli.

6. Ebben a harcban, amely szükségképpen a demokratikus diktatúráért való harcban éri el csúcspontját, a pártnak fenn kell tartania régi jelszavát, a köztársaságot. Mindaddig, amíg a nagybirtok és nagytőke háborítatlan és zökkenő nélküli uralmának kifejezője és megkoronázója a legitim király, addig a széles tömegek felé a köztársaságért vívott harc reprezentálja az összes szabadságjogokért, egyesülési, gyülekezési jogért, sztrájkjogért stb. vívott harcot. Ennek a jelszónak propagálásában nem szabad hogy megtévesszen bármely kommunistát a szocdemek ún. köztársasági propagandája. Ellenkezőleg, rá kell mutatni

arra, hogy a köztársasági jelszó a szocdemeknél nem jelent mást, mint falazást a legitimizmusnak, vadászkutya szerepet a kispolgári, Albrecht-párti fasisztákkal szemben. Természetesen a köztársasági jelszót ezután sem szabad a pártnak izoláltan kiadnia. A köztársasági jelszó csak úgy szerepelhet, mint harc a demokrácia egészéért, köztársaságért, élén a parasztság és munkásság kormányával, mint harc a demokrácia demokratikus likvidálása ellen, mint az „osztály osztály ellen" jelszó megvalósítása, mint gyülekeztetés a demokratikus diktatúráért vívandó harcra. (Ez az állásfoglalás a köztársaságot illetőleg azonban csak addig érvényes, amíg a nagybirtok és nagytőke szövetsége a legitim királyság álláspontján áll. Ha ezt — külpolitikai okokból — feladná és egy német—osztrák típusú burzsoá köztársaságot valósítana meg, akkor a KMP-nek, anélkül hogy stratégiai vonalán változtatna valamit, taktikai jelszavait revideálni kellene.)

7. Ezt a harcot a munkásság számára a legszorosabb összefüggésbe kell hozni a szigorú értelemben vett munkáskövetelésekkel. Ki kell mutatni, hogy az egész demokratizált fasizmusnak középpontjában a munkásosztály életszínvonalának leszállítása, a sztrájkjog elkobzása áll. Tehát a demokratikus diktatúráért való küzdelmet állandó összefüggésben kell a munkások elé tárni a fasizálódás, a kötelező békéltető bíráskodás elleni harccal. Természetesen ebbe a harcba bele kell kapcsolni az összes demokratikus szabadságjogok (egyesülési és gyülekezési jog, sajtószabadság stb.) gyakorlati jelentőségének kimutatását a munkások napi osztályharcára, fel kell venni a harcot a munkások mozgási szabadságáért az üzemekben (bizalmirendszer, üzemi bizottság), állandóan le kell leplezni a rendszer gyakorlatát a munkásság minden megmozdulásával szemben (toloncolás, csendőrök szerepe bányász- és földmunkássztrájkoknál stb.), egyszóval, a polgári szabadságjogokért való harcot össze kell kapcsolni a munkások mindennapi szükségleteivel. A szociáldemokrácia árulásának, a demokratizált fasizmusba való szerves beilleszkedésének leleplezését éppen ezekkel a mindennapi kérdésekkel kapcsolatban kell végrehajtani. Amennyire azonban küzdeni kell minden nihilizmussal szemben, amely a polgári szabadságjogokat illetőleg megnyilvánul, annyira előtérbe kell állítani mindig az egész demokráciának — a polgári társadalom keretein belül, tehát még a demokratikus diktatúrán belül is — relatív értékét a munkásság szempontjából. „Kizsákmányoló és kizsákmányolt, burzsoá és proletár között nem lehet egyenlőség." (Lenin.) A polgári demokrácia legtökéletesebb megvalósítása még nem szünteti meg a munkásság kizsákmányolását.

8. A magyarországi fejlődés sajátossága az, hogy viszonylag fejlett és folyton fejlődő kapitalizmus mellett a földbirtokelosztás hűbéri formája változatlanul megmaradt, sőt, a földbirtokreform következtében inkább rosszabbodott, mint javult. Bár az uralkodó osztályok egyes, a dzsentriprovincializmuson felülemelkedő tagjai tisztában vannak azzal, hogy a földbirtokeloszlás mai állapota egy parasztforradalom csíráit hordja magában, és ennek megelőzése kedvéért új földreform lehetőségéről beszélnek, mégis a nagybirtok és nagytőke folyton erősödő összenövési folyamata mellett objektíve ki van zárva annak lehetősége, hogy a földbirtokeloszlás reformista úton csak némileg is megváltozzék. A középparasztságnak és még inkább a parasztság alsó rétegének nincs pártja.

A városi kispolgári pártok és a szociáldemokrácia ebben a tekintetben is fenntartás nélkül mennek a nagytőke után. Ezen a fontos területen is tehát a KMP marad az egyetlen párt, amely a polgári forradalom követeléseinek következetes végigvitelét írja zászlajára: a nagybirtok kártalanítás nélküli elkobzása, a föld forradalmi elfoglalása, ingyen a föld a parasztnak! Ennek következetes propagandája nélkül, elszánt harc nélkül ennek megvalósítása érdekében a munkások és parasztok szövetsége, a demokratikus diktatúra, üres frázis marad. A KMP-nek mindent el kell követnie, hogy ennek a programnak minél szélesebb földmunkás- és szegényparaszt-rétegeket nyerjen meg. Fel kell használnia e célból a munkásság ama rétegeit, amelyek a faluval való kapcsolatot még nem vesztették el. Földmunkáskapcsolatok rendszeres és szervezett kiépítése révén igyekeznie kell gyökeret verni a falu alsó rétegeiben. A parasztság bizalmának visszanyerése érdekében, amihez az ellenforradalomban való csalódás objektíve nagyban hozzájárult, a pártnak kíméletlen önkritikát kell gyakorolnia a diktatúra hibás agrárpolitikája felett, kertelés nélkül ki kell mondania, hogy a párt ebben a kérdésben megváltoztatta diktatúra alatti álláspontját. A párton belül pedig mindenkivel meg kell értetni, hogy itt a párt döntő stratégiai kérdéséről van szó, a hatalom meghódításának, a proletariátus felszabadításának múlhatatlan előfeltételéről. Tehát nem szabad semmiféle olyan szempontnak érvényesülnie, hogy „ez még nem szocializmus", hogy a termelés folytonosságának érdekei, a városi munkásság ellátásának érdekei mást kívánnak stb. Az egész párttagságnak meg kell értenie, hogy itt a polgári forradalomból a proletárforradalomba való átmenet alapvető kérdéséről van szó, hogy a nagybirtok és nagytőke uralma Magyarországon csak egy ilyen forradalom útján dönthető meg, hogy a hűbériség maradványait csak a kapitalizmus megdöntésével együtt lehet kigyomlálni.

d) A párt jelszavai és közvetlen feladatai

30. A fent kifejtett elemzésnek és feladatoknak megfelően a KMP működése a következő jelszavak körül csoportosul:

a) Harc a Bethlen-rendszer megbuktatásáért! Harc a Bethlen-rendszer minden álellenzéke ellen, polgári és szocdem. álellenzék ellen egyaránt! Le a burzsoáziával való minden paktálással — osztály osztály ellen —, éljen a munkások és parasztok szövetsége!

Harc a fasizmus demokratikus formák közti megvalósítása ellen! Harc a „demokrácia vagy fasizmus" munkásokat megtévesztő jelszava ellen. Harc a szociáldemokrácia, mint a fasizálás fő támasza ellen! Harc a közszabadságokért, amelyek a munkásság mozgási szabadságát biztosítják (egyesülési és gyülekezési jog, sajtószabadság, sztrájkjog), harc e közszabadságok összefogásáért: köztársaságért, élén a munkásság és parasztság kormányával. Harc a munkások és parasztok demokratikus diktatúrájáért! Harc a proletárdiktatúráért!

Harca föld forradalmi elfoglalásáért a szegényparasztság részéről, a 100 holdon felüli birtokok kártalanítás nélküli elkobzásáért! Ingyenföldet a parasztoknak!

b) Harc a munkásmozgalom osztályharcos egységéért. Harc a munkásmozgalom elaprózódása, széthullása ellen. A bürokrácia szervezetbontó politikája ellen. A szakszervezetek osztályharcos jellegének védelme a bürokrácia ellen a régi szakszervezeteken belül, ha kell — a régi szakszervezeteken kívül. A szakszervezetek osztályharcos jellegének védelmében nem köthetik meg kezünket a szakszervezeti alapszabályok.

A szakszervezetek védelme a fasizálás ellen — a Bethlen-kormány és a vele szövetkezett bürokrácia ellen. Le a békéltető bíráskodással! A munkásság anyagi helyzetén csak az osztályharc végigküzdése segíthet.

8 órai munkaidő. Békereálbér. Munkanélküli-segély. Harc a racionalizálás ellen.

Az osztályharc kérdése az egész munkásosztály kérdése. A szervezetlenek bevonása a bérharcokba. A szervezetlenek bevonása az osztályharcos szakszervezetekbe.

A „politikamentesség" megöli a gazdasági harcot is. A „politikamentes" szakmai elfogultság vagy szindikalizmus a fasizmus felé vezeti a munkásokat. Gazdasági harcok politizálása. Szolidaritás minden sztrájkoló munkással. Harc a sztrájktörők ellen. Harc a sztrájktörőket támogató, a sztrájk lehetőségét szűkítő, a sztrájkokat letörő állam ellen. Harc a fasiszták ellen. Harc az utcáért!

Az üzem az osztályharcos munkások vára. Bizalmirendszer. Üzemi bizottságok. Üzemi bérmozgalmak a bürokrácia akarata ellenére: üzem a bürokraták vezetése alatt álló szakszervezetek ellen. Az osztályharcos szervezkedés alapja az üzem. Az ipari szövetség gondolatának propagandája (üzemi befizetőhely).

Éljen a Vörös Szakszervezeti Internacionálé! A VSZI ideológiájának terjesztése. Kísérlet a VSZI-hez való csatlakozások megvalósítására.

c) A Bethlen-rendszer háborúba viszi Magyarországot. Az ellenség nem kívül van, hanem belül. Le a területi integritással! Le a revíziós szélhámossággal! A nemzetek felszabadulását csak a nemzetközi proletárforradalom fogja meghozni.

A Bethlen-rendszer háborús tartaléka a szocdem. párt. A szocdem. párt tartaléka a centrista „ellenzék". Le Peyerrel és Kis Jenővel, Bethlen háborús politikájának támogatóival!

A Bethlen-rendszer a Szovjetunió ellen készít elő háborút. Meg kell védeni a Szovjetuniót az imperialisták támadása ellen. A háború átváltoztatása polgárháborúvá. A munkás- és parasztkatonák átmennek a Szovjetunió Vörös Hadseregébe!

Le a pacifista illúziókkal! A Népszövetség „békéje" — a Szovjetunió-ellenes háború előkészítése. A „radikális" pacifizmus becsapása a munkásoknak. A háborút nem lehet az utolsó pillanatban megelőzni. (Sem bojkottal, sem általános sztrájkkal.)

Le a hadsereg bojkottjával. Be a hadseregbe! Be a Leventébe! Be a muníciós üzemekbe, a vasúthoz, postához, távírdához. Be minden háborúhoz szükséges szervezetbe, hogy azt dezorganizáljuk, hogy a burzsoázia fegyvereit és hadieszközeit ellene fordítsuk.

Agitáljunk már ma a katonák között. (Követelések kidolgozandók.)

31. A KMP itt felsorolt jelszavai és feladatai még az eddiginél is sokkal erő-

sebben a politikai munka központjába állítják a párt alapszervezeteit, az üzemi sejteket; alapvető feladattá teszik a sejtek politizálását. A KMP jelszavai bármelyik „munkaterületre" vonatkoznak is, egységes rendszert alkotnak, és egymástól elválasztva meg nem értethetők a munkásokkal, még kevésbé lehet értük így harcba vinni a munkásokat. De ennek az egységnek valóságos alapja: a munkás élete, a munkás életének mindennapi kérdései. Csak ezeken keresztül válhatnak ezek a jelszavak igazán vérévé a munkásoknak. A sejt feladata tehát: mindent, ami az üzemben történik, az üzem aktuális, konkrét problémáit megragadni, a munkásosztály egész helyzetével és felszabadulása eme útjával összefüggésbe hozni, és a konkrét, mindennapi üzemi problémák ilyen fejlesztése, általánosítása, országos, sőt nemzetközi méretekbe való beleillesztése révén túlvinni a munkásokat az üzemi harc elszigeteltségén, a harc módjának ösztönösségén és szűk keretein, anélkül hogy a kapcsolat a konkrét napi problémákkal elveszne.

Az üzem legyen a mi várunk. Az üzem a mi stratégiánk kiindulási pontja. A KMP minden harca, minden tömegmunkája (a frakciókon keresztül) csak akkor lesz eredményes, ha szilárd alapját a munkásélet alapja és a munkásélet osztályharcos kérdéseinek alapja, az üzem képezi.

A „Tézistervezet a magyar politikai és gazdasági helyzetről és a KMP feladatairól" (Blumtézisek) 1928—1929-ben készült. — A húszas években két frakció küzdött egymással a Kommunisták Magyarországi Pártja vezetéséért: a Kun- és a Landler-frakció. Mindkettő a Kommunista Internacionálé (Komintern) — 1924-től 1933-ig fokozatosan egyre inkább „balra" (szektás irányba) tolódó — politikáját képviselte, de más taktikával és más eszközökkel. Kun Béla taktikája nem számolt a kemény realitásokkal, általában lebecsülte a nehézségeket és fölnagyította a kedvező lehetőségeket; hajlott a formális-bürokratikus, manipulatív módszerekre. A Landler Jenő vezette frakció jobban számolt a magyarországi ellenforradalom által teremtett helyzettel, s az előkészítetlen direkt akciók helyett a türelmes, illegális pártépítés, az illegális és legális módszerek összekapcsolásának fontosságát hangsúlyozta. Bár a Komintern a Landler-csoport taktikáját erősítette meg, Kun Béla és csoportja szilárdan kézben tudta tartani a vezetést, mivel kiváló összeköttetésekkel rendelkezett a Komintern végrehajtó apparátusában, melynek vezetői a húszas években Zinovjev és Buharin voltak.

Az 1917—1923-as forradalmi hullám elmúltával, a kapitalizmus stabilizációjával és a reformizmus átmeneti megerősödésével párhuzamosan, a Komintern azt tartotta legfontosabb feladatának, hogy megőrizze szervezeteinek forradalmi integritását; ezért merev álláspontot foglalt el mind a szociáldemokratákkal való egységfront, mind a szocializmushoz vezető átmeneti demokratikus formák kérdésében. A Komintern VI. kongresszusa (1928) a nemzetközi munkásmozgalom átfogó programját fogalmazta meg, s ebben a közepesen fejlett, félfeudális tőkésországok (köztük Magyarország) számára két lehetséges utat ajánlott. Az egyik: polgári demokratikus forradalom és munkás-paraszt demokratikus diktatúra, mint átmenetek a szocialista forradalom és a proletárdiktatúra felé; a másik: közvetlen szocialista forradalom és proletárdiktatúra, amennyiben agrárforradalommal és forradalmi parasztmozgalommal párosul. Bár ez a program taktikai merevséggel párosult, stratégiailag — amint az 1945 után megmutatkozott — lényegében helyes volt; az 1929-ben kezdődött gazdasági világválságot azonban a Komintern — tévesen — már mint a kapitalizmus általános, bukásához vezető válságát értékelte, s ez a szektarianizmus újabb megerősödéséhez vezetett.

Magyarországon 1920 folyamán sikerült kiépíteni az első illegális pártszervezeteket, majd 1922-ben hazai vezetőséget is létrehozni. A KMP 1925-ös I. kongresszusa (Bécs) ugyan — helytelenül — a szocialista forradalom és a munkás-paraszt kormány kivívását fogalmazta meg stratégiai célként, a taktikai célokat azonban helyesen jelölte meg a demok-

ratikus jogokért, a munkásosztály helyzetének javításáért, a szakszervezetek erősítéséért, az agrárforradalomért vagy legalábbis a radikális agrár-reformért vívott küzdelemben. Ugyancsak 1925 folyamán, a KMP kezdeményezésére, baloldali szociáldemokraták és kommunisták vezetésével alakult meg a Magyarországi Szocialista Munkáspárt, melynek akcióprogramja lényegében a KMP bécsi kongresszusán elfogadott taktikai követeléseket tartalmazta. A gyorsan erősödő és népszerűsödő pártot a Bethlen-kormány nem tiltotta ugyan be, de lehetetlenné tette előbb a választásokon való részvételét, majd a nagyarányú letartóztatásokkal egész működését is. Ebben a politikai helyzetben kezdődtek meg a Kommunisták Magyarországi Pártjában az előkészületek a párt II. kongresszusára és a Komintern VI. kongresszusa ajánlásainak értékelésére. A Landler-csoport politikai vonalából az első, a Kun-csoport politikai vonalából a második politikai stratégia elfogadása következett.

Landler Jenő még 1928 februárjában meghalt, Kun Bélát viszont 1928 áprilisában Bécsben (a konspirációs szabályok súlyos megsértése következtében) letartóztatták és csak július végén érkezett vissza a Szovjetunióba, ahol azonban a Landler-csoport befolyása ellen azonnal energikus harcot kezdett. 1928 szeptemberében Lukács még megbízást kapott a II. kongresszust előkészítő tézisek megírására, melyeken egészen 1929 januárjáig dolgozott, melyek azonban a belső, szűk körű és előkészítő jellegű pártvitákban, nem annyira a Kun-csoport, mint a Komintern vezetésében bekövetkezett újabb „balratolódás" nyomása alatt, már lényegében elutasításra kerültek. (A tézisek Lukács György egyik illegális fedőnevéről, mellyel a téziseket is jegyezte, kapták a „Blum-tézisek" nevet.) Lukács 1929 májusában már visszavonta a téziseket, a harc azonban ezzel még nem dőlt el. A Kun-csoport több tagját, a konspirációs hibák miatt, letartóztatták, ez megerősítette Lukács György és Révai József pozícióját a bécsi ún. Külföldi Bizottságban, s 1929 augusztusában még arról volt szó, hogy Lukács veszi át a budapesti KB titkárság vezetését. Ezt azonban a titkárság elutasította, a Komintern elnöksége pedig 1929 októberében nyílt levelet intézett a KMP tagjaihoz, melyben élesen elítélte a téziseket (vö. *Új Március* [Bécs] 1929. 253. old.), amivel azután Blum decemberi nyilatkozata (uo. 345. old.) teljes mértékben azonosította magát. A Komintern határozata értelmében Lukács 1929 novemberétől nem vett részt a Külföldi Bizottság munkájában, részt vett azonban a II. kongresszust előkészítő KB-plénum ülésein és a kongresszuson (Aprilovka), ahol ismételten elutasította a Blum-tézisek „opportunizmusát" és általában a legélesebben szektariánus álláspontot képviselt. A kongresszus mind a stratégiai, mind a taktikai kérdésekben Kun Béla vonalát fogadta el; Lukács politikai szerepe a továbbiakban megszűnt.

A Blum-téziseket a Párttörténeti Intézet őrzi, szövegéből az első részleteket 1956-ban, a teljes szöveget — Szabó Ágnes gondozásában — 1975-ben közölte a *Párttörténeti Közlemények* (156 skk. old.). Jelen részletközlés a Lukács „Történelem és osztálytudat" c. kötetben (Magvető Kiadó 1971.) adott szövegen alapul. Lukács György később, mind az 1956-os párttörténeti vitában, mind „Marxista fejlődésem 1918—1930" c. írásában („Történelem és osztálytudat", jelzett kiadás), formálisnak nevezte önkritikáját. „A Kun körüli csoport a tézisekben a legtisztább opportunizmust látta; ...amikor megbízható forrásból megtudtam, Kun Béla arra készül, hogy »likvidátor«-ként kizárasson a pártból — ismerve Kun befolyását az Internacionáléban, föladtam a további harcot és közzétettem egy »önkritikát«. ...Hogy milyen kevéssé gondoltam komolyan ezt az »önkritikát«, azt az mutatja, hogy alapbeállítottságom fordulata, amely a tézisek alapjául szolgált, attól kezdve... további elméleti és gyakorlati tevékenységem vezérfonalává vált" (jelzett hely, 724. old.). Ezzel szemben a kortárs Szerényi Sándor emlékezése szerint „Lukács önkritikáját nem tekintettük a pártban való megmaradás föltételének. ...Kun Béla... arra csakugyan törekedett, hogy kizárassa Lukácsot a KB-ból, s ezzel megakadályozza, hogy részt vehessen a KMP irányításában. De a pártból való kizárása *föl sem merült!*" (*Párttörténeti Közlemények*, 1975. 150—151. old.). A történész Lackó Miklós pedig rámutat, hogy „az önkritika — pontosabban: az önkritikák egész sorozata — nem volt teljesen külsőleges: a Blum-tézisek elleni kampány belsőleg is mélyen érintette Lukácsot, akinek ettől kezdve mindig az opportunizmus vádja ellen kellett hadakoznia; évekre megerősítette, főleg a szociáldemokrácia értékelését illetően, politikai gondolkodásának szektás vonásait" („A Blum-tézisek"; a *Válságok — választások* c. kötetben. 191—192. old.) és megállapítja: „Kun Béla

— mondhatjuk — »konzervatív baloldalisága«, mely egy »reálpolitikával« egybekapcsolt bürokratikus szektarianizmus mind erősebb jegyeit viselte magán, harcolt itt a Lukács által képviselt — ugyancsak a realizmus felé utat kereső — utópisztikus, messianisztikus szektarianizmus maradványai ellen" (uo. 190—191. old.). A Blum-tézisek tehát nem egyszerűen a KMP stratégiájának kérdése körül forogtak (mint a Lukács által is *elítélt* Alpári vagy Szántó esetében), hanem mintegy a „Történelem és osztálytudat" politikai utóiratát képezték: a tézisek csődje ezért egyszersmind szerzőjük egész — tehát filozófiai — munkásságában is lezárt egy korszakot.

Néhány, a szövegben szereplő név magyarázata, betűrendben: Albrecht: lásd Habsburg. — *Alpári* Gyula (1882—1944): a század elején a szociáldemokrata baloldali ellenzék vezetője, ezért kizárják a pártból; ezt a II. Internacionálé, Lenin és Rosa Luxemburg tiltakozása ellenére, jóváhagyja. 1918 elejétől a KMP, februártól az illegális Központi Bizottság tagja; a Tanácsköztársaság alatt helyettes külügyi népbiztos. A Komintern sajtótájékoztatójának, az „Inprekorr"-nak szerkesztője; 1940-ben Párizsban a Gestapo elfogja, a sachsenhauseni koncentrációs táborban hal meg. — *Habsburg* Albrecht (Albert) (1897): főherceg, előbb a szélsőjobboldal királyjelöltje, később fasisztabarát politikus. — Julius: lásd Alpári. — *Kamenyev*, Lev (1883—1936): 1901-től tagja az OSZDMP-nek, bolsevik, de 1917 októberében szembefordul a fegyveres fölkelésre vonatkozó párthatározattal. A húszas években különböző tisztségeket tölt be a szovjet államapparátusban és az SZKP-ban, de politikai vonala miatt 1932-ben kizárják a pártból, később kivégzik. — *Kis* Jenő (1886—1938): centrista ellenzéki szociáldemokrata vezető. — *Palotás* Imre (1894—1968): baloldali ellenzéki szakszervezeti vezető. — *Peyer* Károly (1881—1956): jobboldali szociáldemokrata szakszervezeti, majd pártvezető; a Peidl- és a Huszár-kormány tagja, nevéhez fűződik az ún. Bethlen—Peyer-paktum. Az ellenforradalmi korszakban az SZDP egyik irányítója; 1947-ben kivált a pártból, majd disszidált. — Robert: lásd Szántó. — *Szántó* Béla (1881—1951): a század elején a szociáldemokrata baloldalhoz tartozik, a háború alatt az antimilitarista mozgalom résztvevője, az őszirózsás forradalomban a Budapesti Katonatanács egyik vezetője. A KMP alapító tagja, a KB egyik titkára, letartóztatják; a Tanácsköztársaság alatt hadügyi népbiztos, majd az illegális KMP egyik vezetője és a Komintern munkatársa. A felszabadulás után különböző tisztségeket tölt be. — *Weisshaus* Aladár (1887—1963): a húszas években az illegális KMP tagja, az MSZMP egyik szervezője, később, politikai vonala miatt, kizárják a KMP-ből, majd az MSZMP-ből.

LENDVAI FERENC

Gaál Gábor

A TRÓNJAVESZTETT FILOZÓFIA

A filozófiának minden időben legelőkelőbb feladatai közé tartozott a saját maga tárgya meghatározása, s ezzel együtt érvényességi körének megállapítása — továbbá pedig a saját története. Természetesen ez a két problémakör a legszorosabb összefüggésben van egymással, a filozófia rendszeres történetéből nagyon sokszerű vonatkozás adódik mindig magára a filozófia tárgyára.

Rendszeres filozófiatörténet! Igen, de ilyesmit még nem írtak soha. Ha a filozófiatörténetek eddig megírt számtalan köteteiben lapozunk, még akkor is áll ez az állítás valamennyire: valamennyi ugyanis azzal az előfeltevéssel készült, hogy a filozófia története mint tudomány és mint világnézet magának a filozófiának a törvényszerűségéből levezethető, s hogy ennek következtében ez is tisztára filozófiai probléma. Más szavakkal: a filozófia alakulására más szférák hatásai semmiféleképp se folynak be. A filozófia valamennyi történés számára magába zárt képződmény, mely monarchaként önmaga szabja ki törvényeit. Mindazokat a kísérleteket, amelyek a filozófiát valamely kor összéletének életkörülményeitől való függésében ábrázolták, a szakszerű filozófusok az „irodalmárok" szemérmetlen túlkapásaként visszautasították.

Közben azonban a filozófusok között dúlt tovább a vita a filozófia tárgya s a filozófia feladatköre felől. Ehhez a kérdéshez foglalt állást Edmund Husserl — a jelenkor legerősebb filozófiai talentuma — a *Logos*ban.[1] Husserl gondolatmenetét abban foglalja össze, hogy elmúlt már az az idő, amidőn a filozófia világnézetet adhat, s amikor a jelenségek totalitása felett megkísérelheti az úrrá levést. A filozófiának ma meg kell elégednie azzal, hogy maga is egzakt tudomány legyen; alaptudománya a többi tudományoknak. Nagyon jellemző, hogy Husserl ebben az elvi jellegű értekezésében egy szóval sem beszél arról, hogy a filozófia miért tudott, s főként miért kellett hogy világnézet legyen Platón, Descartes, Spinoza és Kant idejében, s hogy ezzel szemben a mai időben miért veszett el épp ez a legfontosabb feladata. Mondom, Husserlnél egy szó nincs erről, sőt: még csak nem is lehet szó. Mert ha — s ez áll Husserlre is — a filozófia története tisztán filozófiai probléma, akkor elveszítette azt a kívüle álló arkhimédészi pontot, ahonnan megítélhető, vajon a filozófia a különböző korokban miért állott különböző feladatok előtt.

Mi tehát ezt kérdezzük: miért detronizálta a filozófia magamagát, miért nem

nyújt világnézetet, s a szisztematikus kísérletek ebben az irányban az első pillantásra miért tűnnek tüstént gyenge epigon teljesítményeknek? Mert a filozófia nem lebeg autonome a felhők fölött, hanem a filozófia is a pillanatnyi életszituáció tükröződése. A filozófia krízise nem egyéb, mint általában a kultúra krízise. Ezért nem szabad a filozófusokhoz menni, ha az ember valamit tudni akar a filozófia krízise felől, mert tőlük az ember mindig csak a valóságos krízis reflektált lenyomatát kapja meg. Mi nagyon jól tudjuk, hogy a kapitalisztikus termelési rend mindinkább erősödő előretörésében erős életellenes mechanikus erők lépnek föl. Mit tesz azonban erre a filozófia? Az értékek mindinkább erősödő atrófiájára és az élet mindinkább erősödő atrófiájára az „Élet"-eszme egy hipertrófiájával válaszol. Ha az ember a valóságban mindinkább elveszti emberi mivoltát, akkor megszületik az Übermensch. Az „Élet", melyet a szakadékok egyre jobban fenyegetnek, lábujjhegyre áll. A filozófia hiposztazálja magát, a csillagokba csimpaszkodik, és azt hiszi, hogy ezáltal képes az életellenes erők legyőzésére. A görögség korában ugyanúgy, mint a középkorban, Indiában ugyanúgy, mint Kínában lehetetlen volt egy életfilozófia. S ezért csak egy további bizonyíték az eszme túlhangsúlyozására, ha az organikus fogalmát ugyanúgy, mint a vitalitását, s a közösség fogalmát ugyanúgy, mint a vegetatívét, vagyis fogalmakat, melyek a valóságban mindinkább talajukat vesztik, a filozófiában oly különös hangsúllyal szerepeltetnek.

A kapitalisztikus termelés következtében egy rendkívül erős racionalizálódás következett be, nemcsak a termelés, hanem az összes életmódok területén is. A ráció mint olyan üli a diadalát. De mit csinál a filozófia? Úgy, ahogy a tényleges életbontó erők játékára az „Élet"-eszme aláhúzott hangsúlyozásával válaszol, ugyanúgy a mind nagyobb területeket elhódító racionális gondolkodásmódra az intuíció (Bergson) filozófiájával s a lényegszemlélettel (Husserl és Scheler) válaszol. S ha ezen a földön a harmadik dimenzióbeli kemény harcok már nagyon kiélezettek, akkor a filozófia a negyedik dimenzióval, a mítosszal, az okkultizmussal és Steinerrel válaszol. Így azután mind a napjainkbeli divatos, mind az iskolafilozófiát, *az egész mai filozófiát a realitás elől való menekülés jelenségének kell tekinteni.* A divatos filozófiák ezt meg is állapítják az iskolás filozófiákról. Ez azonban áll őróluk is. Mert hiszen mi más volna, mint menekülés, az, ha Scheler nagy könyvében a Kant-féle etika etikáját, amely csak „formális" tartalmilag, egy értéktáblával kiegészíteni próbálja, és ennek az értéktáblának az élére olyan értékeket állít, amelyek a feudális korban, vagyis a kapitalizmust megelőző termelési rendben állottak az élen? Avagy nem menekülés az, ha Heinrich Rickert ismert könyvében, a *Természettudományi fogalomképzés határai*ban koordinált rendszerként állapítja meg azokat az érvényes kultúraértékeket, amelyek szerint a történésznek a jelenségek sokaságából a lényeges elemeket kiválasztania kell anélkül, hogy egy szóval is érintené, hogy hisz épp ebben a korban lett kérdéses, vajon vannak-e érvényes kultúraértékek?

A filozófia ma krízisen megy keresztül; ezt a krízist azonban nem a filozófia fogja legyőzni. Ez a krízis a realitásban végbemenő krízis lenyomata. A filozófia krízisét csak a realitásban lefolyó krízis legyőzése oldja meg.

„A trónjavesztett filozófia" 1929-ben jelent meg a *Korunk* IV. évf. 1. sz.-ban. Jelen közlés a Gaál Gábor, *Válogatott írások* (Bukarest, 1964. I. köt.) szövegét követi.

[1] *Logos* = filozófiai folyóirat, első évfolyama 1910—1911-ben jelent meg. Nem képviselt egységes irányzatot (szerkesztői között volt Eucken, Husserl, Rickert, Simmel, M. Weber és Windelband). Közös törekvésük volt viszont, hogy előmozdítsák úgymond a filozófiai rendszerek kibontakozását: „Korunkat nem uralja egyetlen filozófiai rendszer sem, a filozófiai aprómunka sokfélesége és aprólékossága jellemzi; ennek végső értelme azonban mégiscsak valamilyen rendszer megalkotásában tárulhat fel" — olvasható az első kötet bevezetőjében.

K. E.

József Attila

IRODALOM ÉS SZOCIALIZMUS

MŰVÉSZETBÖLCSELETI ALAPELEMEK*

Tisztelt Elvtársak!

Azt hiszem, mindnyájan tudjuk, mi a szocializmus, ki tudnók fejteni lényegében egyöntetűen. Azonban az irodalommal már bajok vannak, mert habár azt mondjuk róla, hogy nyelvi művészet; vagyis az a művészet, amelynek anyaga a nyelv, ezzel még csak azt tudjuk róla, hogy mindenekelőtt a nyelv törvényeit kell figyelembe vennie. Mert hiszen minden művészetet kötnek anyagának a törvényei. Az irodalmat pedig annál is inkább, mert anyaga, a nyelv, már önmagában is emberi, társadalmi közösséget tartalmaz; a közösségnek azzal a lelki kiállási módjával egyetemben, amellyel ez a közösség a világ viszonylatait fölfogja, tagadja, vagy elfogadja. Tehát a nyelv minőségéből adódik az irodalomnak nemzetiségi különös mozzanata és a közösséget jelentő nyelvi anyag törvényeinek értelmében kapják meg az egyes irodalmak nemzetiségi különös mivoltukat. Így más anyaggal dolgozik a német és más anyaggal a magyar irodalom. Különbözésük tehát nem lényegi, hiszen azonosak abban, hogy az anyagból irodalmat csináljanak, hanem csak annyi, hogy bizonyos fokig másfajta anyagot kell megmintázniuk. Az osztályirodalmakra ugyanez áll. Minden társadalmi rétegnek megvan a maga nyelve, sőt az egyes egyénnek is. Ez annyit tesz, hogy a társadalmi osztályok minősége szerint más lelki (művészi és érzelmi) tartalmú maga a szó is; noha tárgyi-fogalmi mozzanata egyugyanaz, már amennyiben logikailag helytelennek nem bizonyul. Vagyis a különböző nyelvű versekben ugyanazt a fogalmi szerepet játssza a „Tisch", „table", „asztal" szó, mert mindhárom ugyanaz a fogalom; azonban ugyanakkor eltérő művészi, irodalmi eredmény létrehozására alkalmasak, mert mindegyik más szó, más anyag. Ugyanígy a „burzsoá" fogalma egy és ugyanaz kell legyen logikailag mindenki számára. Azonban a „burzsoá" szó művészi alkalmazása más a proletár számára és más a burzsoá számára. Utóbbi valószínűleg még művészi létjogosultságát is megtagadja. Az ő fülében nem hangzik költemény gyanánt, mert nem tud proletárul és nem tud szocialistául; aminthogy a francia idegentől is távol áll a magyar vers művészisége, ha nem tud magyarul.

Szocialisták lévén, alapelvünk értelmében tudjuk azt is, hogy a művészet

* (Budapesti szabadelőadásom szövege.)

minden körben más és más, sőt hogy egyes korszakokon belül is ellentétes művészeti irányzatok küzdenek egymás ellen, amelyek küzdelmükkel akaratlanul is a művészet általános haladását, avagy visszafejlődését szolgálják. Azonban észre kell vennünk, hogy ezek a korokat jelentő és korszakokon belüli művészeti irányzatok együtt teszik a művészetet — azaz mindegyikben van egy a többivel lényegében közös mozzanat, ami miatt művészetnek hívjuk és elkülönítjük mindezeket az irányzatokat a nemművészettől. Tehát a művészetnek minden változása és ellentétes megnyilvánulása dacára van egy általános és állandó mozzanata, a művésziség — minthogy a társadalmi és történelmi életnek minden változása és belső ellentéte dacára van egy állandó mozzanata, maga a társadalmiság. És ezzel már a dialektikus felfogás mélysége előtt állunk. Mert ez csak úgy lehetséges, hogy: ami változik, az egyben állandó is. Magyarázatul szolgál, hogy változni csak az változhat, ami van; ami van, az pedig önmagával azonos. Álljunk meg kissé itt, álljunk meg az azonosság elvénél. „*Minden dolog azonos önmagával.*" Figyeljük meg, hogy ez a végső logikai alapelv *csak csupán logikai alapelv*, vagyis csak annyit jelent, hogy *minden gondolati tárgyat annak kell elgondolnunk, ami.* Ezért esik véle egybe a másik logikai alapelv, az ellentmondás elve. Ti. csak akkor gondolkodunk helyesen, logikusan, ha egyik állításunk nem mond ellent a másiknak. Ez a logika[!] *alapelv* tehát nincs ellentmondásban a mi alapbölcseleti alapelvünkkel, hogy ti. a fejlődés ellentétekben történik, hogy a dolgok ellentéteket tartalmaznak. Sőt, ha ezt a logikai alapelvet, hogy minden dolog azonos önmagával, mint ítéletet, szintén dolognak tekintjük, a formai elemzés megint csak bennünket igazol. Mert kimondván, hogy minden dolog *azonos* önmagával, a dolgot két más dolog ellentétének összef*üggés*eként fogtuk föl: az azonosság meg a dologiság ellentétének összefüggéseként. Tehát amikor azt állítjuk, hogy ami változik, az egyben állandó is, nem mondunk ellent önmagunknak a logika szempontjából, hanem pusztán a dolog mélyén rejlő valóságos ellentétet emeljük a felszínre. *Állításunk nem formai, hanem tartalmi.* Így a valóság természetesen igazol bennünket. Mert az emberi történelem folyamán állandó a társadalmiság és éppen ez az állandó társadalmiság változik. Úgy is megközelíthetjük állításunkat, hogy ami változik, az hordozója a változásnak. Tehát mint hordozó mindig ugyanaz marad, minthogy pedig a változást hordozza, egyben mindig más és más. Idézzük a természet logikáját (nem a természettudományét!) — látjuk, hogy a fajok azért hasonulnak a környezethez, azért alakulnak át, mert meg akarnak maradni. És valóban, az élet bármennyit változik, bárhány alakot vett is föl, élet maradt. Mert ha a változó nem volna egyben változatlan is, akkor a változás eredménye nem változás, hanem megszűnés volna.

Mindezt előre meg kellett állapítanom, nehogy nem-dialektikusnak tűnjék föl első kérdésem, amely a következő: *mi a művészet?* Ezzel a bevezetéssel már a maga mélységében elkülönítettük kérdésünket minden polgári kérdés föltevésétől, mert hiszen a polgári műbölcselők is föltették a kérdést szóról szóra úgy, hogy mi a művészet. Azonban más értelemmel tették föl, de mindenesetre oly módon, hogy a dialektikus tartalma elsikkadt. Ebből azután rengeteg ostobaság keletkezett, amelyet *esztétika gyűjtőnévvel foglaltak össze.* Nem kell arra a sok páratlan badarságra és polgári maszlagra gondolnunk, amelyet a közelmúlt

izmusai mutatnak és amelyek értelmében igen sűrűn megtagadták a szavaktól az értelmet, nem törődvén azzal, hogy éppen a szó az egyetlen dolog, amelynek közvetlen és nemcsak teleologikus (céljában való) értelme van, mint például valamely szerszámnak, közvetlen és nemcsak metafizikai értelme, mint például az életnek. Nem kell ezekre az apró szamárságokra gondolnunk, elég ha az ún. nagy rendszereket vesszük figyelembe. Ezeknek nagyobb része beleesik a lélektanosságba (pszichologizmusba) és a lélekkel magyarázza a művészetet, holott legföljebb a művészi alkotások ha szolgálhatnának a lélek magyarázatául. Igen ám, de mi ád felvilágosítást afelől, hogy mi a művészi alkotás? Jellemző, hogy minduntalan összevétették a szépet a művészivel, holott egymáshoz semmi közük. Hiszen egyként szépek lehetnek a legkülönbözőbb dolgok: csendes füzesek, magas és alacsony leányok, lovak, egy könyvkiállítás, futballmérkőzés. Mert minden, ami formában való, az vagy tetszik, vagy nem tetszik. Tehát a műalkotás is vagy tetszik, vagy nem tetszik, mint bármi más,— azaz a szépség elméletével attól jutottunk a legtávolabb, amit meg akartunk közelíteni, ti. attól, hogy mi a művészet. Keresték a művészet magyarázatát az élményben meg az érzelemben is. Holott minden, amivel csak találkozik az ember, élményt és érzelmet kelt benne, éppúgy, mint a székrekedés. Ez az érzelmes esztétika különösen elképesztő. A mű mibenlétét, az alkotást meg a szemlélést szükségképpen kísérő érzelmekből próbálja kihámozni, ami éppolyan badarság, mintha a másodfokú egyenlet mibenlétét, az elgondolást szintén szükségképpen kísérő érzelmekből és élményekkel akarnók megmagyarázni. Aki a másodfokú egyenlet elméletét megalkotta, annak valószínűleg jóleső érzést nyújtott a probléma megfejtése, gyönyörűsége telt munkájának eredményében, mintahogy bizonyosan boldog az a gyerek az iskolában, aki a másodfokú egyenletet, hogy ennél maradjak, szabatosan megoldja és levezeti. De hol az a hülye matematikus, aki úgy próbálná megértetni a gyerekekkel a másodfokú egyenletet, hogy azt állítaná, hogy a másodfokú egyenlet célja a gyönyörködtetés? Már pedig a művészetre vonatkozóan az általános felfogás, ezt tanítják az elemi iskolában éppúgy, mint az egyetemen. *Kautsky* is ezt tálalja föl a munkásoknak. A munkások pedig joggal kérdik, hogy hát minek a művészet, amikor mi éhezünk, vérzünk, szenvedünk. Hiszen ha a művészet célja a gyönyörködtetés, akkor ez a cél a polgári osztály gyönyörködtetése, akkor csak a burzsoá művészet lehetséges. Mert a munkásnak, különösen az öntudatosnak, a napi tíz-tizenkét órai robot után éppenhogy mozgalomra meg tanulásra marad ideje, de nem a gyönyörködésre. Az öntudatlan munkás meg egészen más módon, nem irodalomban, művészetben keresi gyönyörködtetését. Öntudatos társa pedig ha irodalmat olvas, éppen az ellenkező céllal teszi — azért, hogy tanuljon.

Azt is mondták az irodalomról, művészetről, hogy érzelem kifejtése. Ebben aztán az ún. komolyabb felfogások is egyetértenek. Holott a művészet legalább annyira különbözik az érzelem kifejezésétől, mint a sírás meg az ásítás a színpadi sírástól, ásítástól. A sírás valóban érzelem kifejezése, de a színpadi sírás a színpadi érzelemé. A színpadi érzelem pedig nem valóságos, azért színpadi. Ha meg nem valóságos, hát nem is érzelem. Ám összekotorhatna valaki olyasmit, hogy a sírás közvetlen érzelmi kifejezés, a színpadi sírás meg közvetett. Nos jó. Ebben az esetben ám ha valaki sír a színpadon, az nem azt jelenti, hogy

a színésznek bánata van, mert hisz akkor közvetlen kifejezés volna. Sőt, a színésszel madarat lehetne fogatni, ha jól adja a bánatosat. Hát nem is érzelem kifejezéséről fo rog ott szó. Éppen megfordítva, *a bánat, az érzelem, a forma, azaz formai elem, amely valami másnak a kifejezése végett szerepel.*

Tartja magát az a felfogás is, amely a művészetet játékos hajlamból, játékösztönből (spieltrieb) magyarázza. Ennek semmi értelme nincsen, mert éppígy állíthatná bárki, hogy játék a bölcselet, játék a tudomány, játék az élet. Hát muszáj élni? Muszáj gondolkodni? Nyilvánvaló, hogy nekem nem és neked sem. De az életnek muszáj, de az elménck muszáj, különben nem volna semmi az, ami. Nem szükséges, hogy én írjak verset, de úgylátszik, szükséges, hogy vers írassék, különben *meggörbülne a világ gyémánttengelye.* Azonfölül meg játék többféle van. A fogócska hasznos és kedves, a rummy haszontalan és undok. Én legalább a sakkot jobban kedvelem. A játékban éppúgy szerepet játszik e megismerés, mint minden másban, amit emberek csinálnak. A különbség mindössze az a jelentős tény, hogy a játék szelleme gyakorlati, a gyermek előkészülete a felnőttek életformáira. A művészetről pedig ez igazán nem állítható. Ami meg a felnőttek játékait illeti, remélhetőleg nem veszik a játékösztön hívei egy kalap alá a pókert a költeménnyel. Noha a pókernek is vannak „szabályai". Azonban a szórakoztató játék minden szabálya megállapodás dolga, míg a művészetre vonatkozó normákat magából a művészetből kell kikutatnunk.

A művészet körüli zűrzavar különösen teljes, ha az alkalmazott elméleteket, a kritikát vesszük szemügyre. A kritikus első célja, feladata volna annak a megállapítása, hogy a szóban forgó vers, kép stb. valóban műalkotás-e vagy sem. Ezeknek a polgári esztétikáknak az értelmében azonban minden kritikának egyetlen mondatból kellene állnia. Vagy abból, hogy az előttem álló mű nem műalkotás, mert nem tetszik. És több értelmük nincs is e kritikáknak, mert igazán nem a műről, hanem a művész tehetségéről meg lelkéről beszélnek. És a tehetség kérdése sem attól függ itt, hogy a művész valóban alkotott-e, hanem attól, hogy az, amit csinált, hogyan tetszik a kritikusnak. A kérdés tárgyi részét a legraffináltabb módon kerülik ki és annál nagyobb a kritikus, mennél raffináltabb a lényeg elkenésében. Mert a kérdés tárgyi részéhez érvén, olyasmiket írnak, hogy: „finom megoldás", „hajlékony toll"; „kerek szerkezet," amely gazdag lelket ölel magába"; „élc-impulzusait próbálja költészetté leszerelni". De, hogy mi az a finom megoldás, arról bölcsen hallgatnak. A ravaszabbak mindjárt a kritikában megelőzik ezt a kérdést, így fogalmazván: „valami megmagyarázhatatlanul édes lobogás hevíti". Vagy: „de nem lehet elmondani, ezt olvasni kell". Püff neki! Minden sorban azt ösmerik be, hogy ők csak a levegőbe beszélnek. És elméleti felelősségre vonáskor a legkomolyabban hangoztatnak olyan zöld vicceket, hogy *„a kritikus akkor objektív, ha szubjektív"*. Ami persze csak légből kapott, mennyei dialektika, mert *nem valóságos ellentétről* lebbenti föl a fátylat, hanem egyszerű *logikai ellentmondást* foglal magába. És beszélnek arról, hogy a költő hogyan látja a világot(!), holott a világot csak vagy jól, vagy rosszul lehet látni. És teszik ezt a vers stb. „tartalmának" a vizsgálata közben. Amivel megint arról tesznek tanúságot, hogy a forma s a tartalom dialektikus viszonyáról a leghalványabb sejtelmük sincsen.

A forma s a tartalom dialektikus viszonyát említettem, amivel már jelez-

tem is, hogy a tartalomból értjük meg a formát és a formából a tartalmat. Állapítsuk meg, hogy minden, amit kimondunk, forma. Mert *a forma az a tevékenység, amely szemléletileg folyik*, amely szemléletünkben elébe áll. *A tartalom pedig az a jelentés, amelyet a szemlélet számára szükséges forma a szemléleten át az értelemnek nyújt.* Tehát *a forma minőségét tartalma szabja meg.* Úgyis mondhatnám, *hogy a formának kettős minősége van: minősíti az a tartalom, amely kitölti és minősíti, visszaminősíti tartalmává, szemléletünk.* Az esztétikák — általában — ezt a szemlélettől visszaminősített formát vették elsődlegesnek, sőt egyedüli minőségnek, az ördög tudja miért. És beszéltek az alak ragyogásáról, mint amaz Aquinói Tamás, aki szerint „*Pulchritudo... consistit... in resplendentia formae*". (A szépség a forma ragyogásában áll.) Minthogy pedig a forma már Arisztotelesz szerint is tevékenység, ez az Aquinói Szent bölcsesség mai nyelven annyit tesz: *Gyönyörű, mert ragyogóan van megcsinálva.* (Polgári kritikusaink nem is tudják, hogy ők még mindig egy középkori szent hatása alatt írdogálnak!) Nos, hogy a formának, tehát a szemléletileg folyó tevékenységnek a minőségét a tartalma, vagyis az a jelentés szabja meg, amelyet a szemlélet számára szükséges forma a szemléleten át az értelemnek nyújt, azt a következő példákon közvetlenül megpillanthatjuk. Példánk egyszerű mondat, majd vers, majd egy vaskos regény.

A mondat így hangzik: *Éhes vagyok.*

Ha ezt ebédidőben mondom odahaza, olyasmit jelent a szemléleten át az értelem számára, az a *tartalma*, hogy „mi lesz az ebéddel". Ha koldus mondja az utcán, úgy olyasmit jelent, az a tartalma, hogy „tessék adni néhány fillért". Ezt a mondatot tehát mindkét esetben éppen a *tartalma*, adott jelentése utalja *mint formát és mint stílust* a közbeszéd formájának és stílusának kategóriájába.

Ha ezt a mondatot, hogy *Éhes vagyok*, versben írom le, egyáltalában nem azt jelenti, hogy „mért nem hozzátok már azt az ebédet"; és nem is azt teszi, hogy „csak egy fillért, könyörgöm alássan". Mert (eltekintve attól a szimbolikus tartalomtól, hogy nem vagyok megelégedve ezzel a világgal) ennek a mondatnak versben mindenesetre az a tartalma, a valóságos jelentése, hogy éhség egyáltalában van és hogy az éhségnek, valamint az éhség létének társadalmi jelentősége van. Már csak azért is, mert ha ez a mondat, hogy *Éhes vagyok*, nem bírna jelentéssel mindenki számára függetlenül attól, hogy valóban éhes vagyok-e, vagy sem, akkor társadalmilag értelmetlen volna — senki sem volna rá kíváncsi. Mert mi értelme is volna annak, hogy orrára kötöm az ismeretlen szegedi kubikusnak, aki a nyomda stb. közbejöttével úgyis csak évek múltán tudná meg, hogy éhes vagyok. De különben is, ha ebéd előtt vagyok éhes, az se nem művészi, se nem érdekes. Azaz nem társadalmilag érdekes. Amit tehát versben írok le, annak társadalmi és egyetemes jelentősége kell hogy legyen, annak társadalmi értelme van. Egyszóval a *művészi forma tartalma mindig egyetemes és társadalmi.* És az ilyen tartalom föltétele a forma művésziségének.

Ki ne ismerné ezt a két gyönyörű verssort:

> Fölszállott a páva a vármegyeházra,
> sok szegény legénynek szabadulására.

Mért valóságos művészet ez? Mert egy madárnak a helyváltoztatását társadalmi tartalommal teliti. A hely ahová a *díszes* madár, a páva száll, már önmagában is társadalmi és politikai értelmű, ez a társadalmi tartalom azonban a második sorban minősül. Ha ezt a társadalmi tartalmat elvonjuk és tényként megállapitjuk, hogy egy páva a házra szállott — akkor bizony éppen a művészi mivoltjától fosztottuk meg a képet. Viszont, ha ítéletként egyszerűen leszögezzük, hogy sok szegény legény kiszabadul, akkor azért nem áll előttünk műalkotás, mert olyan állítást kaptunk, amely egyetlen logikai mozzanat, tehát így önmagában művészet nem lehet. Ez is forma, de nem művészi. Mert mint később kiderül, a művészi forma elemeinek összefüggése nem pusztán logikai, mint ezé, hanem egyben tények rendszerének szemléleti összefüggése.

Két másik sort is vehetünk, egy megíratlan költeményből:

A történelem levese
már emelgeti a fedőt.

„A leves emelgeti a fedőt" — ennek nincsen társadalmi jelentése, tartalma, tehát nem is művészet. *„A történelem levese — emelgeti a fedőt"*. Itt a *társadalmi tartalom csak látszólagos*, mert nem meghatározott. Ezért nem művészet. Azonban a „már" időhatározó szócskával a társadalmi tartalom *határozottá* válik, adott korunkat és kort megelőző, sőt létrehozó történelemi társadalmi folyamatokat idézi, tartalmába fogja és így a két sor művészivé válik. Nyilvánvalóan forradalmár szemléletéből fakad. Ellenforradalmivá úgy tehetjük, ha a *„már"* helyett az mondjuk, hogy *„még"*.

A történelem levese
még emelgeti a fedőt

Miért gyöngécske így és miért nem érezzük művészinek? Mert ha az időhatározó szócska nélkül az előbb *a társadalmi tartalom határozatlansága miatt vesztette el művészi mivoltát*, úgy most a *társadalmi tartalom hazugsága* fosztja meg a művészettől. Sőt, ha jobban belenézünk, azt látjuk, hogy egyáltalában nem rendelkezik valóságos társadalmi jelentéssel, mert hiszen éppen a valóságos társadalmi vonatkozást akarja eltakarni.* *Művészi tartalom tehát nem lehet társadalmilag hazug.* Amit nem kell azért azzal a bolondsággal összekeverni, amely a művésztől őszinteséget kíván. Hiszen őszinte és ellenforradalmár lehet valaki azért is, mert szellemileg korlátolt és ostoba és mégsem alkothat művet, éppúgy, mint a sűrűn őszinte nénikék se alkotnak.

„Éhes vagyok", ezt a mondatot elemeztük. Vizsgáltuk közbeszédi és művészi mivoltában. Közben tudományos vizsgálódás tárgyává, elemévé tettük, tehát tudományos forma szerepét játszotta. Vagyis közben adódott egy harmadik eset is, mert közben az volt a tartalma, hogy többféle tartalma van. Egyszóval

* Osztálytartalom: azé az osztályé, amely feltör, tehát rá van kényszerítve történelmileg, hogy helyesen fogja föl a valóságot.

ennek a mondatnak, hogy „Éhes vagyok" *éppen a lehetséges jelentései alkották azt a formát, amelynek a tartalmát elemeztük.* Ez a tudományos forma.

Látjuk hát, hogy a forma művészi, tudományos stb. minősége a tartalmától, vagyis attól a jelentéstől függ, amelyet a szemlélet számára a szükséges forma a szemléleten át az értelemnek nyújt. Hiszen másként elgondolhatatlan volna, hogy ez egyetlen fejtegetett mondat miért tudományos példa itt, miért példa a művészetre itt és miért példázza [a] közbeszédet amott.

Croce Benedetto intuicionista esztétikája szerint a művészet semmi más, mint intuíció. Intuíció? Mindenki ezt mondja, holott idegen szavakat csak akkor szabad használnunk, ha magunk is értjük.* Intuíció ti. magyarul se többet, se kevesebbet nem jelent, mint szabatosan annyit, hogy szemlélet. Vagyis az a tudat, mely bármiféle dolgot is közvetlenül ad. Persze ezek az „intuíciót" abajgatók igen megrökönyödnének állításuk következményeitől, mindattól, amit Croce kimondani és vállalni kénytelen. A művészet szemlélet, mondja Croce és ő maga „beismeri" ugyanott, hogy így tehát nem tudunk minőségbeli különbséget tenni e papír meg *Dante Isteni Színjátéka között.* Mert valóban, *ez is szemlélet, az is. Hiszen a dolog mindkét esetben közvetlenül adatik.* És itt tűnik ki különösen, hogy *a formának kettős minősége van. Hogy a formát minősíti az a tartalom, amely kitölti és minősíti, visszaminősíti tartalmává, szemléletünk.* Mert Croce idealista bölcselő, szerinte csak az van, ami szellemileg van. Már most ez a papír is forma, az Isteni Színjáték is az. Tehát idealista módon hogyan tevékenykedik ez a papír? Úgy, hogy kép. Aminthogy kép Dante Játéka is. Croce tehát nem veheti észre azt a tartalmat, amely a formát minősíti és amelynek értelmében más tevékenység ez a papír és más tevékenység a szóbanforgó költemény. Ő a saját szemléletével minősített tartalomnál, közvetlenül adott formánál nem lát egyebet, fütyül a valóság meg az értelem dialektikájára éppúgy, mint a formáéra. És kimondja, hogy minőségbeli különbség nincsen e papír meg valamely műalkotás között. Legföljebb annyi (ezek az ő szavai), hogy az egyik „gazdag", a másik pedig „szegény" szemlélet. De, hogy miért, arra már feleletet adni nem tud, de nem is tudhat, mert eredménye, kutatása már idealista alapelvénél fogva elhibázott. Szemrevaló, hogy éppen a szemlélettel kerül ellentmondásba, mert csak rá kell pillantanom úgy az egyikre, mint a másikra, erre a papírra meg Dante Poklára és már be is láttam, hogy milyen minőségbeli különbség van a két forma között. De nem folytatom. Csak megemlítem még röviden a beígért regénypéldát, *Dos Passos Nagyvárosát.*

A regény esetében különösen meglátszik, hogy mennyire összetévesztik a formát a tartalommal; pedig eddig is kitűnt, hogy mennyire fontos velük tisztában lennünk. Ha azt kéri valaki, hogy mondjam el egy regény *tartalmát,* akkor tulajdonképpen azt akarja, hogy mondjam el, *mi történik* a regényben. Már pedig ami történik a regényben, az nem a tartalma a regénynek, hanem a formája. Tehát ahol Dos Passos regényében dőzsölnek a bankárok, a pincérek meg alázatosan kiszolgálják őket, nemcsak kényszerűségből, hanem azért is, hogy ez jól

* A „poeta doctusnak" (tudós költőnek) csúfolt Babits Mihály írja azt a hülyeséget, hogy: „mi volna más az Intuíció, mint Ösztön?" És írja azt az Írástudók Árulása(!) c. „tanulmányában"!

van így, hiszen „fordulhat a szerencse" és ők is lehetnek bankárok, akik éppen ilyen undorítóan dőzsölhetnek — az nem tartalom, hanem forma, amelynek tartalma, a szemléleten át az értelemnek nyújtott jelentése az, többek között, hogy a *new-yorki proletariátus ideológiailag nagyon zavaros, nincsen tisztában a saját jelentőségével és mivoltával:* továbbá, hogy *az amerikai tőkésség olyan ideológiát termelt ki a munkásság butítására és osztályuralma védelmére, amely valóban igen hatásos eszköznek bizonyul a munkássággal szemben.* És valóban, részben ez a regény tartalma, mert ahol a regényben nem hat a polgári, azaz tőkés gondolkodás a regény valamelyik alakjára, ott azonnal megjelenik a regénybeli rendőr. Így a tőkés gondolkodás new-yorki változatát könnyen kivonhatjuk a regényből, úgy, hogy minden vonatkozásban látván könnyebben küzdhetnek ellene ottani elvtársaink. Különben a regénynek az én felfogásom szerint rövid tartalmát kb. így lehetne előadni: Az amerikai társadalom ellentétei a legfinomabb vonatkozásban is megértek a nyílt kirobbanásra, azonban a proletariátus csak szenvedőlegesen (passzíve) és nem öntudatosan, azaz nem cselekvőlegesen (aktíve) alkot osztályt. Ezért forradalmisága csak egyéni és egyes esetekben robban, azaz, hogy puffog ki; *társadalmi forradalom helyett egyéni lázadozássá korcsosul.* Pl. egy háziszolga aljas bankárgazdája meghal: a szolga a halottat szembeköpi, majd, minthogy így egyéni vágya és érzelmi, tehát nem osztályöntudatos akarata kielégült, a köpést zsebkendőjével letörli — hiszen nem hagyhatja ott, mert kidobják. *Tartalmát* tehát el tudnám mondani, de a formáját, vagyis, hogy *„mi történik benne"*, nem. Mert közel ötszáz oldalon minden sorban történik valami, ami jelent valamit. Főhőse mellesleg nincs is, azaz hogy főhőse a new-yorki társadalom. És már ennek a formai mozzanatnak, hogy nem egyén a regény hőse, hanem társadalom, a tartalma szocializmus. Írója szocialista. Nem tudom, hogy gyakorlatban így van-e — könyvéből ezt kell kiolvasnom. Egyben azonban azt is kiolvasom, hogy bizonyos fokig mechanisztikusan materialista módon fogja föl a szocializmushoz való eljutását a társadalomnak. De ha írója nem szocialista, úgy mindez azt mutatja, hogy a polgári felfogású író is arra kényszerül, hogy szocialista módon szemlélődjön, ha valóban érvényes művet akar alkotni. Tehát amíg ír, polgári osztály szempontjait — a tehetségéhez képest — felfüggeszti. Hogy ez mennyire lehetséges, az más lapra tartozik

Vagy vegyük a regénynek egyetlen jelenetét. Egy lányba szerelmes egy szocialista agitátor. Kitör a sztrájk, a nő is sztrájkol, noha öntudata csak annyi, hogy csúnya zsidó lány. Ezt időközönként tükör előtt állapítja meg magáról. Rendesen megkapja a sztrájksegélyt, ám anyja szidalmazása miatt mégis sztrájktörő lesz. Kispolgár — egyéni, családi indítékai vitték sztrájktörésbe. Munkája közben kigyúl a munkaanyag és a leány összeég. Miért ég össze? Miért nem veszi észre a tüzet? Mert másutt jár az esze. Hol? Min gondolkodik? Hát mire gondolna egy kispolgári leány?! Arra gondol, hogy most férjhezmegy, tehát eddigi viszonyait meg kell szakítani. Mi mutatja, hogy olyan mélyen belemerül ebbe a tervezgetésbe, hogy a tüzet nem is veheti észre? Az, hogy még azt sem veszi észre, *hogy nemcsak ő, a lány akar férfihez* jutni, hanem ő, *a sztrájktörő* akar férjhezmenni a *valóságos szocialistához.* Megég, összeég. Ez a kis történetke forma, amelynek az a tartalma, a szemléleten át az értelemnek nyújtott jelen-

tése, hogy a kispolgári gondolkodás a munkást egyénenként is tönkreteszi. Ez nem belemagyarázás, elvtársak, mert ha *ez nem állana, akkor semmi értelme nem volna annak, hogy a leány megég.* Ez a tartalom nyilvánvalóan mai társadalmi jelentőségű. Mi, szemlélvén a formát, ésszel is fölfogtuk annak tartalmát, míg más valaki szemléli ugyan, elolvassa ezt a könyvet, de tartalmára esetleg nem bukkan reá. Ez a valaki azonban nem is tud különbséget tenni a szóbanforgó regényrészlet meg *Courts Mahler* irályának ütemei között, — csak szemlélődik a vak világba s a művészet meg a nem művészet az ő szeme előtt összefolyik. De nézzük csak tovább. A vitatott történetkének a tartalma társadalmi, nos — *éppen ezért nem véletlen a leány balesete a művön belül.* Így azt is megtanultuk, hogy a *véletlen, mint indítóok, mint valamely művészi történésnek, mozzanatnak alapoka, azért nem szerepelhet, mert a véletlennek társadalmi tartalma, értelme nincsen.* A későbbiekből, persze csak a sorok között, majd az is kitűnik, hogy a véletlen egyáltalában nem lehet művészi mozzanat, mert egyáltalában nem lehet forma, hiszen semmiféle tartalma nincsen. Ez természetesen nem vonatkozik a véletlen tudatára. Már most, hogy ezzel a történetkével végezzünk csak annyit, hogy ezt a megégési mozzanatot, amelyet mi nem osztályozunk, régebben költői igazságszolgáltatásnak nevezték volna. Idealista munkában az ilyen kivégzése a hősnek valóban költői igazságszolgáltatás. Itt azonban nem a költő oszt igazságot, ő csak az előbb elmondott tartalmat állítja *tudományos szemlélettel ellenőrizhető* formába, hiszen a leány cselekedetei kispolgári gondolkodási módjából folynak, ezt a kispolgári gondolkodást pedig a burzsoázia oltotta beléje (családján, stb.-in át) és kispolgári tette miatt kerül oda, ahol kiüt a tűz és ismét kispolgári tervezgetése miatt nem veszi észre a veszedelmet, a tüzet. Ennek a leánynak tehát *művészileg, azaz egyetemes jelentőséggel és társadalmi (osztály) tartalommal* kellett megégnie, mert nem véletlen, hanem lelkének, gondolkodásának, cselekedetének és osztálykörülményeinek dialektikus összevágása okozta egyéni tragédiáját.

Hányszor kimondtam eddig a szót, hogy művészet, művészi, művészileg! Hát mi is az a művészet? — hiszen ez volt első kérdésünk, amelyre ezideig nem is igen feleltünk. Eddig főként a forma meg a tartalom viszonyát vitattuk és úgy tűnhetett föl, hogy a formát meg a tartalmat éppen azzal magyarázom, amit meg akarunk érteni, ti. a művészettel. Azonban nem egészen így van. Mert megtudjuk, hogy a művészetet valóban a forma teszi, azonban ennek a formának a művészi mivoltát a jelentése, a tartalma adja. És megtudtuk azt is, hogy a művészi forma tartalma általános és társadalmi, még pedig nem hazug társadalmi tartalom, hanem tudományos szemlélettel ellenőrizhető. Vagyis: Költő, mondj igazat, de rajt ne fogjanak, csak akkor, ha elemeznek. Mindezzel pedig már *arra is feleltünk, hogy mi az az állandó mozzanat a művészetben, amely a társadalommal együtt változik.* Tehát a *művészi állandónak a változó mozzanatáról* szólottam és most ennek *a változónak az állandó mozzanatáról* kell a hét fátylat fellebbentenünk. Azaz most azt kell kikutatnunk, hogy mi az a művészi állandó, amelynek értelmében egyáltalában lehetséges, hogy legyen művészi változó. Ez a kérdés természetszerűen összefügg azzal a másikkal, hogy miért van egyáltalában művészet? Ilyen formában azonban mégsem vethetem föl, mert ez viszont a művészet történeti keletkezésének a kérdését hozná magával,

ezzel azonban most nem akarunk foglalkozni. Mindenesetre látnivaló, hogy eddig a művészi változóval bíbelődtünk és így értettük meg bizonyos fokig a művészi állandót, tehát most majd a művészi állandó mivoltát feszegetjük, hogy megérthessük bizonyos fokig a művészi változót. És így tovább — én itt és most ennek a dialektikus elgondolásnak csupán az alapgörbéjét próbálom erőmből telő szabatossággal megrajzolni. Vegyük figyelembe, hogy *eddig a formát magyaráztuk a tartalommal, jóllehet a tartalom meg csak a formával magyarázható.* Tehát most a formát, a szemléletileg folyó tevékenységet kell megragadnunk, hogy ezáltal minősítsük a művészi alkotás tudományos próbára tehető tartalmának a társadalmi mivoltát is. Egyszóval meg kell találnunk azt a mozzanatot, hogy *miképpen folyik szemléletileg az a tevékenység, amely ezt az egyetemes jelentőségű társadalmi tartalmat értelmünk tudomására adja.* Tehát most majd, amikor látszólag a formáról beszélünk, tulajdonképpen a műalkotás társadalmi mivoltának a mélyebb megértéséhez is közeledünk.

Minthogy a valósággal való összeköttetésünk már megvan, elméleti tétel nyomában is elindulhatunk. Látjuk, hogy gondolatunk testes, fölemelkedhetünk — nem kell félnünk, hogy a valóság gravitációja cserben hagyja. Ez a tétel így hangzik: *a feltételek száma nem lehet végtelen.* E tétel Arisztotelesz nevéhez fűződik és mint a *végtelen regresszus lehetetlenségének elve* ismeretes. Ezt az elvet én elfogadom, noha kimondója igen lényeges vonatkozásokban hibásan alkalmazza. Kettős a hiba: egyike a másikából fakad. Nevezetesen 1. *annak a föl nem ismeréséből, hogy a dolgok önmagukon belül is ellentéteket tartalmaznak* (vö. Arisztotelesz alapbölcseletével); 2. *annak a (hallgatólagos) tagadásából, hogy a valóság olyan, amilyen* (vö. Arisztotelesz esztétikájával).

Arisztotelesznek egész rendszere ezen az alapelven épül fel, így a logikában minden logikai funkció bizonyos végső, már tovább nem igazolható logikai alapelvek érvényét teszi föl. Az első ilyen logikai alapelv az azonosság elve: minden dolog azonos önmagával. Csak ennek a tételnek értelmében és föltételezésével tudunk gondolkodni. De a végtelen regresszus lehetetlenségének elvén alkotja Arisztotelesz Metafizikáját is. Kimondja alapjában, hogy *a létező világban is kell legyenek olyan végső mozzanatok, amelyekből az egész megérthető.* E mozzanatok szerinte és az én felfogásomnak megfelelően *is a matéria és a forma; a matéria mint potencia és a forma, mint aktus**.

* Arisztotelesznél a forma hol aktív, hol meg aktus; hol tevékeny — hol meg tevékenység. Már most 1. Ha tevékenység, akkor nyilvánvalóan nem alany, hanem valaminek, tehát valamilyen alanynak a tevékenysége. Ez az alany az anyag — a forma alapbölcseleti értelemben és anyag tevékenysége. Tehát forma a valóságban minden anyagnak a formája. Másrészt azonban olyan anyag nincsen, amely ne tevékenykednék. Tehát az anyag a valóságban mindig valamilyen tevékenységnek az alanya. Egyszóval nem mondhatunk olyan sekélyes és dialektikátlan, a józan észt meghazudtoló állításokat, amilyeneket bizonyos materialisták (köztük Raste is) tételeznek, hogy t. i. „nem a szellem teremtette az anyagot, hanem az anyag teremtette a szellemet". Az egyiknek éppoly kevéssé van értelme, mint a másiknak. És nem is beszélhetünk anyagról meg formáról másképpen, minthogy *a forma anyagnak a formája, az anyag pedig formának az anyaga.* 2. Arisztotelesznél azonban a forma mint tevékeny szerepel. Így adódik nála a forma, mint öntevékeny princípium. Ennek semmi értelme sincsen. Mert éppen a létezőt bontja formára és anyagra, mint végső mozzanatokra. A létező dolog valóban öntevékeny, azonban minthogy úgy a forma, mint

Arisztotelesz azonban, mint mondtuk, eltér a helyes álláspontól és azt állítja, hogy a matéria meg a forma feltételeznek egy végső mozgatót, amely nem más, mint az isten. A hiba a dialektika hiányában rejlik. Mert a létező világ végső mozzanata, amelyből minden megérthető, nem az isten, amellyel semmi sem érthető meg, hanem *a matériának meg a formának az egymásban valósága, a potenciának meg az aktusnak az egymásban léte, vagyis a létező tevékenykedőnek a saját tevékenységével való dialektikus azonossága — végső fokon a világegész.* A végtelen regresszus lehetetlenségének elve tehát nemcsak a logikában, hanem az alapbölcseletben, a metafizikában is helyesen forgatható, azonban nem a theológia, hanem a dialektika értelmében. Az arisztoteleszi esztétikának szintén ez az elv az alapja. Azt állítja hibásan ennek a helyes elvnek az értelmében, hogy kell lennie egy végső tárgynak, amely már önmagánál fogva szép és *amelynek a megjelenése* tesz bármit széppé. Íme, tagadja, *hogy a valóság olyan, amilyen!* Én csak azt vetem ellene, hogy egyáltalában nincsen szépség, mint valóság, csak dolgok vannak, amelyek tetszenek, vagy nem tetszenek és aszerint mondjuk őket szépnek, nem szépnek. Azonban, ha Arisztotelesz nem tudta elvét ezúttal sem helyesen alkalmazni, mégis hozzásegít véle a művészi állandó kulcsához. Csak szem előtt kell tartanunk, hogy miképpen helyesbült ez az elv alapbölcseleti vonatkozásban, hogy ti. a létező világ végső mozzanata nem az isten, hanem a matériának meg a formának az egymásban valósága, a potenciának, meg az aktusnak az egymásban léte, a létezőnek a saját tevékenységével való nem logikai, hanem dialektikus azonossága. (Ez a tétel különben eddigi fejtegetéseink során is végigkísért, noha ezideig csak hallgatólagosan. A forma és a tartalom viszonyát éppen ezen a módon magyaráztuk.)

az anyag a létező dolognak csupán mozzanatai, közülük egyik sem lehet öntevékeny. A létező dolog öntevékeny, így tehát egyik mozzanata (a forma) öntevékeny nem lehet, mert akkor a valóságban létező dolog nem volna, akkor a valóságban csak forma volna. Márpedig a forma csak mozzanata a létező dolognak, tehát a valóságban puszta forma nincs, hanem csak létező dolog van. *A létező dolog öntevékenysége éppen a formának meg az anyagnak dialektikus, egymáson belüli viszonyában áll.* Látjuk tehát, hogy Arisztotelesznél nagy a zavar. Ennek alapja pedig a logika s az alapbölcselet viszonyának a tisztázatlansága. Ő úgy a formát, mint az anyagot *princípiumnak*, a valóság princípiumának veszi föl, s aztán — hopp! — e princípiumnak egyikét azonosítja magával a *létező valósággal.* Így aztán öntevékeny nála a forma — hol tevékeny, hol meg tevékenység, anélkül, hogy ennek a két ellenkező irányú fogalomnak, a tevékenynek meg a tevékenységnek a vonatkozását fogalmilag tisztázná is. Mondom, minden a logika meg az alapbölcselet viszonyának a tisztázatlanságából kerekedik. De, hogy mekkora a zavar nála e két bölcseleti tárgykör vonatkozását illetően, azt a következő is mutatja. A forma szerinte nem más, mint *a létező végső alanya, amely tisztára szellemi.* Szellemi? Összetéveszti azzal, hogy mi a formát nem érzékeljük, hanem csak szemléljük! *Végső alanyon* pedig olyan dolgot ért Arisztotelesz, amely logikai ítéleteinkben állítmányként nem szerepelhet. Pl. Szokrateszről bármit állíthatunk, de Szokrateszt nem állíthatjuk semmiről. Ő a *logikai* ítéletalkotást vizsgálja és abból következtet — igen bátran, de nem helyesen — a *valóságra.* Következtetése azonban még a formális logika szerint sem állja meg a helyét, mert Szokratesz igenis szerepelhet állítmányként: „Az az ember, akiről szó van, Szokratesz." Logikailag tehát helytelen a kiindulás. Alapbölcseletileg meg különösen. Mert a végső alany nem Szokratesz, hanem azok a történelmi, társadalmi és kozmikus vonatkozások, amelyek együttesen Szokratesz voltak. (Figyeljük meg, hogy ebben az ítéletben kétszer is állítmányként szerepel Szokratesz!) Megjegyzem, hogy éppen a logika meg az alapbölcselet viszonyának tisztázatlanságán bukik el minden polgári filozófia.

Megállapítottuk, hogy a művészet nem szemlélet, mint Croce beszéli. De szemléleti, hiszen formában való, márpedig a forma szemléletileg folyó tevékenység. Nos, azt állítom és igazolom, hogy *kell lennie végső szemléleti mozzanatnak. És ez a műalkotás.*

Nézzük csak meg a szemléletet munkája közepette: a valóság formájára irányul. Márpedig a valóság nem más, mint a matériának meg a formának az egymásban léte, végső fokon a világegész. Hát éppen a világegészet nem szemlélhetjük. Szemléletünk számára csak a világegész mozzanatai adottak — a mozzanatok elnyelik szemléletünk elől az egészet, amelyet azonban éppen a mozzanatok alapján értelmünk állít. Szemléletünk átlép az egyik mozzanatról a másikra és így tovább. Tehát benne volna a végtelen regresszusban, ha nem volna valami, ami megállítaná. Ez a végső a világegész kellene legyen, a világegész azonban nem szemléleti. Tehát azt tételezem, hogy *a művészet nem más, mint a nem szemléleti végső világegész helyébe való teremtése egy végső szemléleti egésznek.* Egyrészt azért, mert mi más volna ez a szükséges végső szemléleti, ha nem műalkotás? Másrészt, hogy a valóságnál maradjunk, a következő, szorosan a mű alkotásához tapadó elgondolás miatt.

Hogyan alakul a mű? A művészi cselekedet, nevezzük ihletnek, először is két részre osztja a valóságot azáltal, hogy kiválasztja azt a részt, ama valóságelemeket, amelyekből művét majd megalkotja. Ez persze nem úgy történik, hogy fog egy csomó szót és elhatározza, hogy azokból alkot verset. De úgy értendő, hogy a vers egy-két sora a kölcsönösen függő kapcsolódás folytán eleve meghatározza a többit — vagyis a *mű világának minden pontja archimedeszi pont.* S a szóban forgó egy-két sort elfogadván, a művész elméletileg már ki is választotta a valóság egyik részét — ezt minden jó mű alkotása igazolja. Ezekkel a kiválasztott valóságelemekkel azután az ihlet, a művészi cselekedet, elfödi szemléletünk elől az összes többit, a ki nem választottat. Már most világos, hogy a valóság kiválasztott részét az ihlet megrögzíti. Az is kétségtelen, hogy az ihlet rögzítette valóság csak része a valóságnak. Tehát: mi történik ezzel a megrögzített valóságrésszel?

Ha belelépünk az ihlet rögzítette valóságba, a műalkotásba, ha átadódunk művésziségének, úgy a valóság kívül rekedt elemei elvesztik létüket, létük formáját. Nem tevékenykednek — egyszerűen nincsenek szemléletünk számára. Az ihlet tehát *megragad bizonyos valóság elemeket, a többiek és szemléletünk közé helyezi és eltakarja a valóság egyéb részét,* mint a teli hold a napot napfogyatkozáskor. *Azaz szemléletileg teljes valóságnyivá növeli a kiválasztott valóságelemeket.*

Igen ám, de a kiválasztott, megrögzített és teljes valóságnyivá emelt valóságrésznek is vannak részei! Nos, ha belülről vizsgáljuk a műalkotást, azt a felfedezést tesszük, hogy a már teljes valóságképpen szereplő, azaz művészi valóságrész elemei is elvesztik létüket, nem tevékenykednek külön, hanem együttesen — a jó mű elemeiben csak az él, ami bennük közös. Tehát *a mű mint puszta, résztelen egész áll szemléletünk előtt.* Úgy, hogy az végre megpihenhet. (Vö. „gyönyörködtetés".)

De menjünk tovább. Látjuk, hogy a műalkotás befelé résztelen egész, kifelé pedig a többi valóság elfödője. Tehát a kiválasztott valóságrész, amikor a művé-

sziség mozzanatába jut, megszűnik a valóság *része* lenni, mert a valóság *egészévé* válik. És itt a szépség elmélete újabb aknára fut. Mert eszerint a *műalkotás csak kívülről nézve, azaz csak éppen művészi mivoltától megfosztottan szerepelhet valóságok között való valóság gyanánt.* Tehát amikor egyéb valóságok közé gondoljuk el és szépnek mondjuk, mint a lányokat meg az esti réteket, akkor egyben művészi mivoltát is megtagadtuk. Műalkotás elé jelzőt nem rakhatunk, mint ahogy a világegészet sem mondhatjuk sem rútnak, sem szépnek. Még csak annyit sem állíthatunk következetesen, hogy ez jó vers, az meg rossz regény — értékelésünk pusztán arra szorítkozhat, hogy ez mű, ez nem mű. Semmi mást nem mondhatunk, anélkül, hogy egyéb dolgokkal egy kategóriába ne soroznók, tehát anélkül, hogy éppen műalkotásbeli mivoltát meg ne ölnők. Aki ezt mélyebben kívánja megpillantani, az gondolja meg a következőket: A világot elnyelik elemei; a világegész nem szemléleti, hanem mint a valóságelemeknek egységes teljessége, valóság mögötti tény. Amikor szemlélünk, lényegeket szemlélünk. Nos a lényegszemlélet a valóság különös lényegeinek a szemlélete; a világegész pedig a valóság különös lényegeinek egyetemes lényege és csak mint ilyen, csak az összes többi különös lényegéhez képest különös. Tehát a világegészet képviselő műalkotásról csak az összes többi nem művészethez és a világegészhez képest alkothatunk magunknak fogalmi kategóriát. Így *mindazoknak az állításoknak nagyrészét, amelyet eddig a világra vonatkoztattak az emberek, a műalkotásra értelmesen alkalmazhatjuk.* Pl. hogy minden dolognak megvan a maga célja és a szerepe, a föladata és a szükségessége a világban, azt így mondhatjuk: a művészi alkotásban minden elemnek megvan a maga célja és a szerepe, a föladata és a szükségessége. A műalkotás tehát nemcsak a szemléleti helyettese a világnak, hanem egyben *értelmes világ is.* Viszont, ha a műalkotáshoz jelzőt nem rakhatunk, olyat sem mondhatunk, hogy ez vagy az polgári művészet. Ilyen nincs, csak művészet van. Ami ma polgári művészet, az már nem művészet*. Az legföljebb „polgári kísérlet a műalkotásra". Egy esetben mégis illik a műalkotáshoz a jelző, a történeti elhatárolás jelzője. Ha mű a történelem folyamán egykor valóban műalkotás, tehát végső szemléleti volt, akkor a kor jelzőjét nemcsak szabad, hanem szükséges is hozzáillesztenünk. „Keresztény művészet", „primitív művészet" stb. — mindez azonban nem értékelés, hanem a már valóságos műnek értékelt mű történeti helyének a kijelölése. A „proletár művészet" ma „tiszta művészet". Ezt a mai tiszta művészetet „proletár" művészetnek csak akkor hívhatja majd a művészettörténet, ha a mai művészi változó meghaladott, s a proletár társadalom teljesen kiforrott és bizonyos fokig meghaladott lesz.

Azt mondtuk, hogy a mű mint puszta, résztelen egész áll szemléletünk előtt. Ez ellen egyáltalában nem szól, sőt éppen ezt igazolja az, hogy egyes versekből igen sűrűn csak egyes sorok maradnak fejünkben, amelyeket aztán különösen szép soroknak mondunk. Mert ennek a két sornak:

* A polgári művészetet művészetnek tartja a polgárság, azaz szubjektíve művészet, de objektíve nem, azaz egyáltalában nem művészet. A proletárművészet objektíve is művészet, tehát valóságos művészet.

„Boldog órák szép emlékeképen
Rózsafelhők úsztak át az égen."

(PETŐFI)

szintén vannak részei — a vers szavakból áll. Ezeknek különvalósága azonban végképpen megsemmisül és csak összességük a maga felbonthatatlan (mert különben művészileg megsemmisülő) egészében él szemléletünkben. Ez inkább arra utal, hogy *a műalkotás a legkisebb elemében is műalkotás*, aminthogy az értekezésnek, amely voltaképpen egyetlen fogalom, a legkisebb eleme is fogalom. Viszont ez annyit jelent, hogy *a szó önmagában is műalkotás*, hiszen a szó a műalkotás legkisebb eleme. Másfelől azonban a szó szemlélet, a műalkotás pedig fejtegetéseink szerint nem az. Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy a szó tulajdonképpen csak mint *használt* szó, tehát mint *meglevő* szó szemlélet. Gondoljunk csak a forma kettős minőségére! S így kiutat ad az a megfontolás, hogy: ha a szó műalkotás, a használt, a meglevő szó pedig nem az, akkor nyilvánvaló, hogy a *nem meglevő szó műalkotás.* Minthogy pedig kifejezésünk szerint nem meglevőről és mégis szóról beszéltünk — a *keletkező* szót kell értenünk rajta. Vagyis *a szó a használatban szemlélet, keletkezésében pedig műalkotás.* Így a *szó a műalkotásban saját keletkezésének a szerepét játssza.* Mégpedig olyan módon, hogy a költeményben levő összes többi szóval egyszerre keletkezik. A költeményt eszerint úgyis fölfoghatjuk, hogy *egyetlen keletkező szó*, hogy *a keletkező neve annak a dologi csoportnak, amelyet bontatlan egységbe és végső szemléleti egészbe foglal.*

A műalkotás folyamata tehát azt mutatja, hogy a szemlélet számára alkot egészet, szemléleti végsőt a nem szemléleti, de valóságos világegész helyébe. Ez ellen nem vethető, hogy végeredményben a tudományos értekezés is olyan forma, amely egyetlen mozzanatban, ti. érvényes igazságában függ össze, szintén mint egész. Mert hiszen ott az összefüggés logikai, vagyis úgy áll fenn, hogy a valóságra csak vonatkozik. A műalkotásban pedig az összefüggés kizárólagosan szemléleti valóság. Azaz nem pusztán logikai, hanem metafizikai: nemcsak fogalmi összetétel, hanem szemléleti folyamatosság, egész és végső szemléleti, amelyből éppen megfordítva, fogalmi felbontás és logikai elemzés útján olyan igazságokra következtethetünk és olyan fogalmat vonhatunk le, amilyenekre csupán az elrejtőzött világegész elemzése útján tehetünk szert. Dos Passos regényét mindössze néhány szóval boncolgattuk és mégis miket tudtunk meg belőle! Hiszen itt a szemléletünk elől elsikkanó valóság áll összefogottan rendelkezésünkre! Mégcsak arra a különbözésre utalok, röviden, hogy a *műalkotás ragaszkodik szemléleti alakjához, ellentétben pl. az értekezésnek szintén szemléleti formájával.* A műalkotás formáján változás nem eshetik anélkül, hogy éppen a művészi ség el ne illanjon belőle. Az értekezés formáját azonban számtalan módon szabhatom meg anélkül, hogy logikai egész mivoltán, érvényes igazságában való összefüggésén, fogalmiságán a legkisebb csorba esnék.

A művészi állandó mozzanata ezek szerint azt jelenti, hogy minden korban minden egyes műalkotás mint a világegészet képviselő szemléleti egész jelenik meg. A művészi változó mozzanata pedig az az adott általános és adott társadalmi, amely a korral együtt változik és amely*ből* alakul ki az egész. Tehát a *változó*

alkotja az állandót és az állandó érvényesíti a változót. A változó szabja meg az állandó valóságát s az állandó adja meg a változó érvényét. Példaszerűen kifejezve: Művet csak *úgy alkothatunk*, ha az alkotás pillanatában fennálló formájú társadalomnak valóságos összefüggéseiből alkotjuk. Viszont ezek az összefüggések csak úgy *érvényesek* a művön (regényen stb.-n) belül, ha egyetlen szemléleti egészet alkotnak és mint végső szemléleti jelennek meg. *A műalkotás tehát mindig a szemlélet határán jár.* Szükséges, hogy minden egyes vonatkozása elbírja a vonatkozó tudomány, mesterség, szakma stb. képviselőjének kritikáját. És valóban — *Balzac César Birotteau* c. regényének kereskedelmi, illatszerészeti stb. vonatkozásai szakszerűség szempontjából kifogástalanok a kereskedelem képviselőjének a szemében. Lelki vonatkozásai ellen a lélekbúvár kifogást nemigen emelhet. A társadalomtudós szinte forrásnak használhatja. S a bámészkodó elbámészkodhatik az eseményeinek folyásán.

Mindebből következik, hogy akár a *művészi állandó, akár a művészi változó mozzanata legyen hibás, a mű rossz, azazhogy nem műalkotás.* Pl. minden ma írt polgári ideológiájú regény azért rossz, mert nem a valóságos társadalmi, világi összefüggésekből alkotódik, — ilyen vonatkozásai a tudományos kritikát legföljebb csak részben ha kiállják (pl. nemi lélektani folyamatok tekintetében; azonban még így sem, mert hiszen ezek a nemi lélektani folyamatok a polgári regényekben társadalmi vonatkozásaiktól elvonatkoztatottan, tehát nem valóságosan szerepelnek, s így nem alkotnak önmagukban (mint forma) szemléleti végsőt, hanem csak viszonylagosan, csak a *korlátolt szemlélet számára* jelenhetnek meg szemléleti végsőként). Ezért nem is lehet a polgári ideológiájú munkákból végső szemléleti egész sem, mert hiszen minden öntudatos munkás szemlélete mélyebbre, *végsőbbre* hatol a polgári ideológiánál. Rossz a művészi változó s a kölcsönös függés folytán rossz a művészi állandó is. A művészi változó nem adja meg a művészi állandó valóságát, tehát művészi állandó létre nem jöhet — nem műalkotás áll előttünk. A ma írt szocialista irányzatú művek nagyrésze pedig azért nem műalkotás, mert az észrevett, illetve tudott és felhasznált összefüggésekből, ellentétekből nem alkotnak szemléleti végső egészet és így a felhasznált összefüggések *érvénye* elsikkad. Mert a dolgok összefüggése úgy valóságos, ahogyan a világegészet alkotják és minthogy a műegész nem a szemléleti világegésznek szemléleti helyettese, az összefüggések a művön belül is csak úgy *érvényesek*, ha szemléleti egészet és végsőt alkotnak. A szóban forgó szocialista összefüggés folytán a művészi állandó hibája *érvényteleníti* a művészi változót.

Érdekes példa a művészi állandó *változójára* valamely népmese elemzése. A táltosparipa parazsat abrakol. Ez olyan tényállítás, amelynek semmiféle valóságos tény a megfelelője nem lehet. A mű egész. Egész pedig az, ami meghatározza a részeket. Nos, ha ez a rész nem valóságos ténynek az állítása, úgy az egésznek a többi része sem lehet az. Így a táltos ha parazsat abrakol, akkor a patáján sem lehet nyolcvan filléres, szögekkel kovácsolt patkó. Szükséges, hogy a patkó szege gyémánt legyen. Azaz: értéke nem mérhető valóságos életünkben használatos értékmérőkkel. A táj, ahol a táltosló megjelenik, csakis selyem fűvel lehet benőtt. Már most akinek ilyen a lova, az bizony nem közönséges ember. De a nem közönséges embernek a dolga, a cselekedete, a története, a kalandja, egyszóval semmiféle vonatkozása nem lehet közönséges. Tehát ebből

az állításból, hogy az a táltos paripa parazsat uzsonnázik, művészileg szükségszerűen egész, önmagában lezárt világ keletkezik — *világ, amelynek minden pontja archimédeszi pont.* Ennek a világnak a tényei nem valóságos tények, azonban — és ez a fontos — *e nem valóságos tények összefüggése valóságos és teljesen megfelel a valóságos világ összefüggéseinek.* Tehát éppúgy szemlélhetjük rajta a valóságos világ összefüggéseit, mint a valóságos tények állításából származó művön.

A valóság ellentétei a műben ritmusként szerepelnek. A versköltők élnek a legföltűnőbb ritmussal, — a versköltők használják a legföltűnőbb ellentéteket. (Egy hattyú száll fölöttem magasan, Az zengi ezt az édes éneket, Oh lassan szállj és hosszan énekelj, haldokló hattyúm, szép emlékezet! Petőfi.) Miért? Mert a valóság különbözőneműek folytonossága. Különbözőnemű mivoltára irányul alakító értelmünk és folytonosságához tapad szemléletünk. Ez dialektikusan történik. *Mert noha szemléletünk tapad a folytonossághoz és nem az értelmünk, mégis a folytonosságot értjük: és jóllehet nem a szemlélet, hanem értelmünk irányul a különbözőneműekre, mégis a különbözőneműeket szemléljük.* Tehát 1. *a valóság folytonossága szemléleti, de mint szemléleti folytonosság, értelmi:* 2. *a valóság különbözőneműsége értelmi (kategorikus), de mint értelmi különbözőneműség, szemléleti.* Ez a mi esetünkben azt jelenti, hogy *a műben amely végső szemléleti egész, a valóság ellentéteinek, összefüggéseinek ritmust kell adniok,* mert különben az összefüggések, ellentétek szemléletisége elsikkad. És más oldalról — *a mű ritmusának ellentétet kell az értelem tudomására hoznia,* mert különben a ritmus nem valóságos, hanem csak káprázatféle. Már pedig ha a ritmus nem valóságos, úgy a mű nem lehet egész. Hiszen több dolognak (hangnak, stb.-nek) egyetlen egészként való szemlélete csak ritmusosan lehetséges*. Már pedig minden eddigi tételünk értelmében szükséges, hogy a műben több dolog alkosson egyetlen egészet. De szükséges ez azért is, mert a valóságnak egyszerű egységekre való bontása fikciókhoz vezet, a szemléletet, amelynek jegye a folytonosság, szépszerével megöli és az elmét a formális ismétlés taposómalmába fogja. Az összetett egész azonban megadja a szemléletnek s az elménnek egyaránt, ami az övé, azazhogy csekket ád róla: a folytonosság fejében ritmust, emennek minőségre szóló ellentétet.

A művészi változónak meg a művészi állandónak az összevetéséből értjük meg mindazt a művészetre vonatkozó sok rejtélyt, megokolatlan állítást és tudománytalanságában is helyességgel kacérkodó elvet, amilyenekkel úton-útfélen találkozhatunk. Ilyen pl. az a követelmény, hogy a műnek *újnak* kell lennie; noha Petőfiről tudjuk, hogy nem *új* és mégis, hogy idézőjelet használjak, „gyönyörködünk" benne. Ez a követelmény bizony mindaddig érvénytelen, amíg a művészi állandónak s a művészi változónak a dialektikus viszonyát nem ismerjük. Ám ezzel az ismerettel érthetővé válik, hogy Petőfi iránti elragadtatásunkban miért dobjuk ki mosolyogva azt, aki ma Petőfiszerű versekkel kedveskedik. Hogy e sorokat „*Szentegyház keblem belseje, Oltára képed*", miért csepülnők le, ha úgy tudnók, hogy ma írta valaki. S hogy miért művészi mindjárt, ha rájövünk, hogy Petőfi alkotta. Hát először is: e két sor összefüggése teljes. A hiba,

* Vö. Wundt: Bevezetés a pszichológiába.

ha ma íródik az, hogy ma már nem végső szemléleti, mert a szemlélet meghaladta azt a fölfogást, amely szerint a legnagyobb s a legmagasztosabb dolgok egyike a lélek számára a templom meg az oltár. Pedig e két sorban magasztosak e dolgok, mert magasztos dologról, a honszerelemről akar beszélni. De a mi szemléletünkben már a honszerelem nem magasztos, mert ismerjük úgy a nép, mint a haza; a lakosság meg az állam; az elnyomott osztályok meg az uralkodó osztályok összefüggéseit. Ez a két sor megszabja a vers összes többi sorát *(a mű világának minden pontja archimédeszi pont)* és a verset el is fogadjuk versnek, mert akkor, amikor íródott, valóban a szemlélet határán járt. Tudjuk, hogy valóban a szemlélet határán járt, hiszen minden porcikájában benneleljük a polgári átalakulással együtt haladó forradalmár ideológiáját. Mert — polgári forradalomról lévén szó — ne feledjük e két sor dialektikáját sem. Azért hasonlítja Petőfi a keblét templomhoz s a haza képét a bennevaló oltárhoz, mert úgy a templom, mint az oltár egyidejűleg magasztos és alantas a polgári ideológiában. A két sor dialektikus értelme ugyanis a következő: Ha valamit magasztalni akarok, akkor magasztoshoz kell hasonlítanom. A templom meg az oltár mint hasonlat, valami másnak a magasztosságát akarja idézni és nem a sajátját. Általuk éppen e más dolog válik magasztossá velük szemben. És a más dolog velük mért magasztosságú lesz, úgyhogy a templom meg az oltár elveszti magasztosságából a föltétlen mozzanatot. Hallgassuk meg a vers első három szakaszát:

Tied vagyok, tied, Hazám!
E szív, e lélek;
Kit szeretnék, ha tégedet
Nem szeretnélek.

Szentegyház keblem belseje,
Oltára képed.
Te állj s ha kell: a templomot
Eldöntöm érted.

S az összeroskadó kebel
Végső imája:
Áldás a honra, istenem,
Áldás reája!

Már most melyik a magasztosabb, a haza-e, vagy az egyház? Bármelyiket vegyük is a versből, a másikára kell reáfognunk. És valóban, *a haza meg az egyház képzetét tekintve, áll ez az egész polgári ideológiára. A feudális keresztény társadalomban ezek a sorok még profánok lettek volna. Szemléleti egészként való összefüggésük föl sem ismerődött volna, nem is volt volna szemléleti egész, mert hiszen a szemléleti egésznek, mint művészi állandónak a valóságát a művészi változó adja meg, az pedig társadalmi változóval együtt alakul. Ma pedig a költő ezt azért nem költheti, mert a társadalmi változóval együtt a művészi változó is megváltozott s így ha egészként függne is össze, nem volna meg mégsem a való-*

ság. Ma nem a polgári társadalom kezdetén, hanem a végén s egyben a proletár társadalom kezdetén vagyunk és ehhez képest alakult a művészi változó is. Ma csak ehhez képest adódhatik meg a művészi állandó valósága és a proletár társadalom mivoltának mozzanata nélkül többé mű nem alkotható.

Egyszóval a műalkotással szemben való *értelmes követelmény* nem az, hogy *új* legyen, hanem hogy *a valóságos világi (kozmikus) összefüggésekből, társadalmi ellentétekből alkotódjék, mégpedig mint ritmusosan szemléleti végső egész, a nem szemléleti, de valóságos és szintén változó világegész helyébe. Hogy a művészi állandónak meg legyen a valósága és a művészi változónak fennálljon az érvényessége.* Aki a művészi állandót, amely a művészi változót érvényesíti, megtalálja, ihletett ember. Ihletett ember azonban mindenki lehet — a kimondott művész csak abban különbözik tőle, hogy ő sűrűbben és többször ihletett. *Viszont a mai és eztánvaló művészi változót, amelyből a művészi állandót meg kellene alkotni: a mai és eztánvaló művészi formát, amely a tartalmától függ: a mai és eztánvaló szemléleti végsőt, amelynek értelme tudományos szemlélettel ellenőrizhető, — csak osztályharcos, szocialista ideológiával lehet megtalálni.* Valóságos művet, amely majd fönn is marad, ma bárki csak osztályharcos proletár szemlélettel alkothat. *De annak is, aki ma műalkotást akar megérteni és megbírálni, s aki nem akarja Dos Passost Courths Mahlerral egy kalap alá venni, annak is szocialista módon, de valóságos szocialista módon kell szemlélődnie.*

*

Jól tudom, hogy ebben az előadásomban a legfontosabb kérdésekre is csak futtá[n] vesztegettem a szót. De nem is lehetett másként. Látnivaló, hogy nem egyetlen kérdést, hanem egész problémakört vetettünk föl. Meg kell hát elégednünk azzal, hogy ha nem is értettünk meg mindent végérvényesen, mégis megpillantottuk a művészetre vonatkozó kérdések összefüggését. És fontoljuk meg, hogy e kérdések nem csupán összefüggésükben, hanem önmagukban is haladást képviselnek ezen a kutatási területen. Az elvégzendő feladatok közé tartozik még az ihlet és szemlélet viszonyának alapos kifejtése, nem különben az ihlet meg az értelem formai vonatkozásának elmélyítése is. Ezek azonban csak a főbb feladatok, elannyira, hogy nélkülük a többi, különösen az apróbb és gyakorlatibb kérdések fölvetése is lehetetlen. Úgy vélem mégis, hogy a művészet körüli évezredes herce-hurcát és tarka zűrzavart már ezzel a válasszal is nyugalomra sikerül intenünk.

Az 1931 februárjában a Magyarországi Szociáldemokrata Párt Jaurès-munkaközösségében tartott előadás szövege. Először megjelent: *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1957. 1—2. sz. 134—146. old. Jelen közlés a József Attila *Összes Művei* 3. kötetében (Budapest 1958) adott szövegen alapul.

Gaál Gábor

A FILOZÓFIA A MAI OROSZORSZÁGBAN*

Oroszországban a filozófia sorsát az októberi forradalom talán sokkal jobban befolyásolta, mint bármely más tudományos diszciplínáét. Nem is csoda. Minden forradalomnak szoros a kapcsolata a filozófiával, s ha minden filozófiának nincs is forradalma, minden forradalomnak megvan a maga filozófiája. Ezt különben a történelem is igazolja: bár első pillantásra úgy látszik, mintha a filozófia, amely az emberi intellektus legmagasabb fokú nyilvánulása, az osztályharc s a termelőerők komplikált folyamataitól teljesen távol állna. Ám ha így volna, miben állna a magyarázata annak az elkeseredett küzdelemnek, amely például a nagy francia forradalmat bevezette. A francia felvilágosodás korának egész irodalma, s mindenekelőtt a XVIII. század francia materializmusa filozófiai bevezetője és filozófiája a későbbi forradalomnak. Az 1848-as német forradalmakat is hasonló tünetek kísérték. A hegeliánusok bomlási folyamata, a teizmus elleni küzdelem s az idealizmus ellen hadba vonuló Feuerbach s a Feuerbach-féle materializmus túlhaladása a marxi és engelsi dialektikus materializmus által — mindezek a filozófia speciális nyelvén a 48-as napoknak nem csupán politikai problémáikat fejezték ki, hanem az osztályerők harcának konkrét formáival is a legszorosabb kapcsolatban álltak. Hasonló, sőt még nyilvánvalóbban összefüggő képet nyújt a filozófia és a forradalmi harc szoros kapcsolatait illetőleg a 917-es orosz forradalom. Ez a forradalom azonban már kizárólag a dialektikus materializmus jegyében áll, s ez azt is jelenti, hogy a filozófia nemcsak mint tudomány szerepelt benne, hanem mint *akció*. A dialektikus materializmus volt az az eszme, ami a 917-es forradalom tömegeit uralta, s ezáltal materiális erővé lett.

A dialektikus materializmus *Plehanov* nevével vonul be az orosz filozófia történetébe. Plehanov után *Lenin* a legfontosabb állomás. S mert a dialektikus materializmus bevonulása az orosz filozófiába egyértelmű volt a forradalmi munkásmozgalom felszínre kerülésével, ezért foglaltak állást a dialektikus materializmus ellen nemcsak a cárizmus hivatalos erői, hanem a liberálisan hangolt társadalmi osztályok, s a polgári tudomány frondeur[2] képviselői is. Sőt még

* A cikk írója szükségesnek tartja megjegyezni, hogy tanulmánya — az anyag hozzáférhetetlensége miatt — Ivan Luppol[1] és mások hasonló tárgyú dolgozata után készült.

a szociáldemokrácián belül is ismételt és heves támadások érték a dialektikus materializmust azoknak a „marxistáknak" részéről, akik Marxot vagy Kanttal próbálták egyeztetni, vagy pedig Avenariusszal felcserélni. Nagyon jellemző, hogy ezeket a lényegében nyugat-európai kísérleteket első ízben az orosz Plehanov, később pedig a szintén orosz Lenin utasítja vissza a leghatározottabban. Az októberi forradalom döntötte el azután ennek a filozófiai polémiának is a sorsát.

Az októberi forradalom átépítette az orosz valóságot minden téren. Az átépítés kiterjedt a politikum és gazdaság minden viszonylatára, s ezért nem állt meg a mégoly komplikált ideológiák előtt sem. Az elkeseredett küzdelmek tüzében azok a filozófiák, melyeket az egyetemeken és akadémiákon hirdettek, mind sorra kerültek. Vlagyimir Szolovjov[3] misztikája, mely a nyugat-európai intuíciós filozófiával állott szövetségben, minden egyéb hasonló filozófiával együtt a lomtárba került. Ugyanez áll az idealisztikus filozófia neokantiánus és más irányzataira is. Az új osztály, amelyik társadalmi-politikai akaratát érvényesítette s mindenfelől fegyveres ellenségekkel volt körülvéve, rákényszerítette ideológiai akaratát is a valóságra. A filozófia és a forradalom egysége és egységessége helyreállt.

A forradalom első szakaszának, az úgynevezett hadikommunizmusnak az eredménye, hogy a régi filozófia, mely az egyetemeken és a folyóiratokban jutott szóhoz — eltűnt. A régi akadémikus témák már csak egy-két publikációban jelentkeznek. S ha e publikációk között akad is említésre méltó, úgy e publikációk már mind olyan természetűek, amiknek az időhöz semmi köze. P. Blonszkij *Filozófia története* és I. Iljin *Hegel filozófiája* című könyveikkel megteszik ugyan az idealizmus utolsó erőfeszítését. Iljin Hegel-monográfiája valahol messze útra kel a tisztánlátás felé. Hegel filozófiájának reakciós részén azonban nem jut túl. Iljin kezében Hegel még mindig a metafizikus idealista s nem a forradalmi dialektikus. Számára Hegel még mindig a „konkrét emberrel tanít". A hadikommunizmus szakaszában a blokád és az intervenciók nem kedveztek az új orosz filozófiai gondolkodás fejlődésének. Ezért ezekben a napokban a filozófiai munka jórészt kimerült a marxi filozófia klasszikusainak s a történelmi materializmus iránt felébredt népszerű érdeklődés kielégítését szolgáló brosúráknak a kiadásával. Ezekben az esztendőkben az orosz filozófia munkája nem a dialektikus materializmus továbbfejlesztésében és elmélyítésében, hanem a népszerűsítésben állott.

Az új ökonómiai politikára való átmenettel a filozófia arcvonala is megélénkült. A filozófia az orosz élet napirendjére került a művelődés és a népfelvilágosítás frontján, s véglegesen tisztázódott, hogy az idealizmus semmiféle tekintetben sem egyeztethető össze az új élettel. Az új főiskolai ifjúság vonakodott olyan professzorokat hallgatni, akiknek a beállítódása nem marxista. Az idealizmussal való leszámolás szüksége megalapította *A Marxizmus Lobogója Alatt*[4] című filozófiai folyóiratot A kimondottan idealista filozófusokkal való vita 1924-ben zárult le. Azóta az orosz idealizmus csak külföldön jut szóhoz a filozófiai és politikai idealizmus ama túlnyűtt ideológiáival, mely a legtöbbjüknél az ortodox misztika és a spekulatív „filozófia szentélyeiben" végződik. Az emig-

rációba került orosz filozófia Bergyajev személyében egy új középkort prédikál.[5]

A materialista filozófia gyors tempójú fejlődése 1921 óta következett be. A háborús frontok likvidálása, az általánosan javuló gazdasági helyzet, a marxisták kitartó intellektuális munkája s a tanulmányaikat folytató új generációk entuziazmusa bizonyos élénkséget teremtett a szellemi élet terén. Hatalmas munkára volt szükség. A forradalom előtt a materializmus a háttérbe volt szorítva. Az ábécével kellett kezdeni. Az orosz filozófiai irodalom tele volt materializmus elleni publikációkkal. Első követelmény volt a marxizmus klasszikusainak megfelelő bevezetésekkel való kiadása. Tévedés volna azonban azt hinni, hogy a klasszikus filozófiai munkák fordíttatásának munkájában csak a materialista irányra szorítkoztak. A materialisták csupán első helyen állottak. A fordításokat analízisek, kritikák és monografikus munkák követték.

A dialektikus materializmus orosz kiépítői természetesen filozófiai munkájukat nem folytathatták anélkül, hogy világnézetük történeti nyomainak ismertetésére és értelmezésére ne terjeszkedtek volna ki. Viszont ez a legkevésbé sem jelentette az aktuális filozófiai problémák elejtését. A filozófia új feladatait maga Lenin rajzolta fel *A harcos materializmus jelentőségéről* írott tanulmányában. Lenin értekezése kiterjed mind az ideológiai, mind az organizatorikus feladatokra. Elsősorban a dialektikus materializmus felszínen tartását azok között ajánlja, akik készek az úgynevezett „művelt társadalom" filozófiai reakciója és filozófiai előítéletei ellen harcolni. Sokkal nehezebb feladatnak látja a modern természettudomány megvédését azoknak a szövetségében, akik a materializmus felé hajlanak, és nem riadnak vissza az úgynevezett művelt társadalom körében favorizált idealista-szkeptikus filozófiákkal síkraszállni. A modern természettudományok gyökeres átalakuláson mennek keresztül, ennek ellenére sűrűn termelik a reakciós filozófiai tanokat és irányulásokat. A marxista számára ebből az a kötelesség hárul, hogy azokat a kérdéseket, amiket a legújabb forradalom a természettudományok terén felidézett, kövesse, tanulmányozza, s azok felől folytonosan tájékoztatva legyen. Az a felfogás, hogy a marxizmus kizárólag „szociális" filozófia, azaz a szó legszűkebb értelmében történelmi materializmus — Lenin szemében — régi előítélet. A marxizmus a természettudományokhoz ugyanolyan közel áll, mint a társadalomtudományokhoz. A dialektikus materializmusban, avagy még pontosabban kifejezve: a materialista dialektikában a természet- és társadalomtudományok metodikai egysége adva van. A természettudományok filozófiai megalapozását a materialista dialektika megadja. Ezért a természettudományosan képzett materialistának dialektikus materialistává kell lennie. Ebből a tételből egyenesen következik a filozófia terén a materialista dialektika stúdiumának és kidolgozásának feladata. Valamikor Hegel megteremtette a dialektika idealisztikus nyelven kifejezett enciklopédiáját. Hegel dialektikájának tanulmányozása materialista vonalról, vagyis az új tudományos módszer kidolgozása — ez Lenin felfogása szerint a fő feladat, mely a marxista filozófusra hárul.

Lenin filozófiai testamentuma visszhangra talált. Számos könyv, tanulmány, előadás és röpirat vezette be a marxisták ellentámadását az idealizmus különféle megnyilvánulása ellen. Különösen energikus és éles állásfoglalások hang-

zottak el a marxizmus szociáldemokrata kritikája s a különböző revizionista kísérletekkel szemben, még ha azok a forradalmi marxizmushoz közel állók köréből is indultak. Az új orosz filozófiai problematika körét ezek azonban a legkevésbé sem merítik ki. A modern teoretikus természettudomány a másik fontos centruma az orosz filozófiai kutatásnak. Mivel a marxizmus ezen a területen most lép fel először, érthető az óvatosság, amivel a természettudósok és filozófusok közeledni próbálnak egymás felé. Ebben a tekintetben különösen élénk a mai orosz gondolkodás körletében az anyag összetételéről szóló elméletek, a relativitás-elmélet s a biológia legújabb kutatásainak problémaköre, s az utóbbit illetőleg a darwinizmus és marxizmus közti kölcsönös kapcsolatok kérdése. Ide sorozhatók azoknak a természettudósoknak a munkálatai, akik a természettudomány és materialista dialektika közti vonatkozások marxista értelmű egyetemes problémáját törekednek megoldani. A mai orosz filozófiai gondolkodás képét ennek a kérdésnek a feltevése határozza meg.

Az orosz októberi forradalom elsöpörte és legyőzte az idealista filozófiát Oroszországban. Ez azonban nem jelentette azt, hogy a dialektikus materializmus félretegye a fegyvereit. Legelőször az álmaterialisták ellen kellett előszedni azokat, azután pedig a materialisták között keletkeztek ellentétek, akik empirikusokra és dialektikusokra oszlottak. Ebben a helyzetben A. Gyeborin utalt a legerőteljesebben a kor filozófiai feladataira. Gyeborin törekvése a dialektikus materializmus tudománymódszertani jelentőségének aláhúzásában és a materialista dialektika kidolgozásában állott. Ez a törekvés, mint ahogy Lenin is érintette, a hegeli elméletek analíziséhez és materialista átdolgozásához vezetett. Gyeborin *Marx és Hegel* című munkájával (megjelent 1923-ban) kezdődik a mai orosz filozófia harmadik periódusa. A könyv nyomán mindenütt élénk érdeklődés támadt a dialektikus Hegel irányába, s egyidejűleg kezdetét vette a harc az igazi Hegelért. A materialista filozófia ideológiai tagadói visszavonulnak, s ezek helyére mint új ellenfelek az empirikus materialisták lépnek, akik nem akarnak Hegelről semmit sem tudni. Ezekhez csatlakoznak a materialista irányzatú természettudósok. Ezek a csoportok Hegel elméleteinek a tanulmányozását „skolasztikának" minősítik, s mert mint marxisták a dialektikát nem tagadhatják meg, ezért annak egy nagyon szűk értelmezésére szorítkoznak, vagy pedig azt állítják, hogy a modern természettudományok fejlődése a dialektikát mint önálló tudományos stúdiumot feleslegessé teszi.

Közben két esemény befolyásolta a helyzetet. Az egyik az Engels-féle *Természet dialektikája* című kézirat, a másik a Lenintől származó *A dialektika kérdéséhez* című töredék publikálása. Ezekből a kéziratokból nemcsak Engels és Lenin Hegel-tisztelete lett nyilvánvaló, hanem — ami még fontosabb — a materialista dialektika hangsúlyozása. A vitát az előző csoportok közt persze a legkevésbé sem intézték el ezek az események, az erőviszonyokat azonban eltolták. A dialektikusok csoportjának élén áll Gyeborin, az empirikusok, illetve mechanisták élén pedig L. Akszelrod és A. Tyimirjazev.

Az előbbiek problémakörei a természet dialektikájának vonalát érintik. Hasonló súllyal szerepelnek azonban a mai orosz gondolkodásban azok a kérdések is, amelyek a társadalom és a történelem dialektikájára vonatkoznak. Ebben a vonatkozásban két csoport tevékenysége emelhető ki. Az egyik a tör-

téneti materializmust a társadalomtudomány és a társadalmi cselekvés módszerének tartja, a másik pedig szociológiának. Mindenesetre világos, hogy a történelmi materializmus nem egyéb, mint a dialektikus materializmus alkalmazása a társadalmi folyamatok speciális területére.

Ha a mai orosz gondolkodás való értékét igazán fel akarjuk mutatni, úgy sohasem szabad elfelejteni, hogy az orosz filozófiai gondolkodásra nem múlhatott el gátló kihatások nélkül sem a blokád, sem az intervenciók, sem az imperialista bekerítés, melyek természetszerűleg vonták el a teoretikus munka lehetőségétől az oroszokat. Azonkívül formálisan is hiányzott a mély és gyökeres filozófiai tradíció. Hosszabb materialista tradícióról Oroszországban csak pár politikai írónál és politikusnál lehetett szó, akik mint A. Ragyiscsev, Belinszkij, Piszarev és Csernyisevszkij bizonyos fokig materialisták voltak. Ez a tradíció folytatódott tovább Plehanovban, és nyerte el történeti távlatát Leninnél. Az októberi forradalom előtt a dialektikus materializmusnak csak nagyon kevés képviselője lehetett. S ezeknek a kvantitatíve eredményes munkára egyáltalán nem voltak kedvező feltételeik. Munkáik *kvalitása* azonban az októberi forradalom után meghozta gyümölcsét, s most igazán megvan a lehetősége annak, hogy teremtő utakra lépjen.

„A filozófia a mai Oroszországban" 1931-ben jelent meg, a *Korunk* VI. évf. 1. számában, Bólyai Zoltán aláírással. Jelen közlés a Gaál Gábor, *Válogatott írások* I. (Bukarest 1964.) szövegén alapul.

[1] *Luppol*, Ivan Kapitonovics (1896—1943): szovjet filozófus, filozófiatörténész. A 20-as, 30-as évek szovjet filozófiai vitáinak aktív résztvevője. — [2] *frondeur:* 1648-tól, a XIV. Lajos kiskorúsága alatti udvari hatalmi harcban alakult a Fronde, mint a központosítás ellen küzdő nemesi-udvari szövetkezés. *Átvitt értelemben* a frondeur kritikus szellemű, de támadott objektumától igazából nem különböző, motívumaiban nem mindig nemes szellemi magatartást jelent. — [3] *Szolovjov*, Vlagyimir (1853—1900): orosz, misztikus színezetű idealizmust képviselő filozófus. A mindenség egységének jegyében kíséreli meg szintetizálni a nyugati és keleti vallásfilozófiai gondolkodást. — [4] *A Marxizmus Lobogója Alatt* (Pod Znamenyem Markszizma): filozófiai, társadalomtudományi és közgazdasági havi folyóirat. Moszkvában jelent meg 1922 és 1944 között. — [5] *Bergyajev*, Nyikolaj Alekszandrovics (1874—1948): orosz emigráns idealista filozófus. A szellem problematikáján alapuló filozófiáját többen az egzisztencializmushoz sorolják. Műve, melyre Gaál utal: *Das neue Mittelalter*, 1924.

KISS ENDRE

Madzsar József

NEMZETKÖZISÉG

Voltaképpen mi is az a nemzetköziség?

*

Az ember reggel mégegyszer megnézi, elég fényes-e a **münchengraetzi** cipője, ki van-e jól kefélve **cseh** szövetből szabott ruhája és zsebredug egy tiszta zsebkendőt, amelyet **amerikai** gyapotból szőttek **Németországban.** Azután leül a reggelihez. Az asszony előtt kávé, **brazíliai** kávéból, **karlsbadi** porceláncsészében. Az ember teát iszik, **kínai** teából, néhány cseppet facsar bele egy **olasz** citromból és felkavarja **berndorfi** kiskanállal. Zsemle után nyúl, melynek búzája **chilei** salétrommal trágyázott földben termett. Az asszony persze a drágaságról panaszkodik, a disznózsírról át kell térni az olcsóbb ételzsírra, amit a **déltengeri szigeteken** termett kókuszdióból készítenek. Ebédre lencsefőzelék lesz, nagyszemű **orosz** lencséből és felfújt, **japán** rizsből. Az ember cigarettát vesz elő, amelyet olcsóbbság okából maga töltött **török** dohányból **német** hülznibe és rágyújt az **osztrák** gyártmányú öngyújtóval, melyet éppen tegnap töltött meg **román** benzinnel. Előveszi az újságot és örömmel látja, hogy árpát exportálunk **Svájcba,** cséplőgépet **Egyiptomba** és izzólámpát **Ausztráliába.** Az asszony elkéri az érdekfeszítő **lengyel** regény 38-ik folytatását, az ember pedig elolvassa kedvenc írójának az átkos nemzetköziség ellen írott vezércikkét, amelyet **amerikai** Linotype gépen szedtek, **német** gyártmányú rotációson nyomtak, **francia** festékkel, **svéd** papirosra. Azután elhatározza, hogy ezentúl ő is csak magyar árut vásárol.

*

Íme, lényegében ez a nemzetköziség, legalább is annak egyik oldala, az *árucsere nemzetközisége:* az a tény, hogy ma már a világ legtávolabbi részeit is az áruforgalom eltéphetetlen szálai kötik össze egyetlen nagy gazdasági egységbe. Nemzetközi árucsereforgalom mindig volt, amióta csak az ősemberiség csoportokra, törzsekre különült. Ha Budakalász határában a kőkorszakbeli ember kultúrájának maradványai között triton-kürtöt találtak, csak számos

törzs nemzetközi árucseréjén át juthatott a Földközi tengeri Triton-csiga háza Budakalász határába, hogy sok ezer év előtt élt ősünk harci riadót fújhasson rajta. A nemzetközi áruforgalomnak az a fejlettsége azonban, amelyről mindennapi élelmünk és nélkülözhetetlen használati tárgyaink tesznek tanúságot, csak a legutóbbi évtizedek terméke. A legfontosabb fogyasztási cikkek termelése nemzetközi kartellek és trösztök kezében összpontosul, a robbanómotorok, automobilok és repülőgépek üzemanyaga, a nyersolaj és a benzin termelését az egész világon (Oroszország kivételével) mindössze két hatalmas szervezet intézi. A mind nagyobb arányokat öltő tőkeexport révén a nagy bankok érdekköre behálózza az egész világot, a nemzetközi kereskedelem pedig ellátja Európát kanadai búzával, argentinai hússal, amerikai gyapottal, ausztráliai gyapjúval, ázsiai rizzsel és teával. A kapitalizmus éltető eleme a nemzetköziség, a szabad világforgalom, ha ott termelhet, ahol a telephelyelőnyök a legmagasabb profitot biztosítják. A szállítóeszközök mai fejlettsége mellett a szállítási költségek aránylag csekély megterhelést jelentenek.

A kapitalizmusban azonban két lélek lakozik, s míg a nemzetközi lélek a termelést és a forgalmat világméretben szervezi, a másik, a nemzeti lélek harsonaszóval hirdeti: csak honi árut vásároljunk! Ez a két lélek pedig kiegyezni sehogyan sem tud. *A nemzetközinek az az érdeke, hogy a szomszéd minél jobbmódú, minél fogyasztóképesebb legyen, a nemzetiből pedig az következik, hogy minél rosszabbul megy a többi országnak, annál jobb nekünk.* A közgazdászok megismertetnek bennünket a külkereskedelmi mérleg egyensúlyának fogalmával. Szerintük nekünk az a hasznos, ha minél kevesebbet veszünk, idegenektől. Szellemesen jegyzi meg *C. Delisle Burns*, a glasgowi egyetem előadója [C. Delisle Burns: Modern theories and forms of international organisation. V. Gollantz, London, 1931.], hogy megkülönböztetik az angol almát nem az angol cipőtől, hanem a francia almától. Vajon, hogyan lehetne leküzdeni a járványokat, ha nem a himlőt különböztetnők meg a kolerától, hanem a francia baktériumokat az angol baktériumoktól?

Ez az ellentét annyira kiegyenlíthetetlen, hogy bár végeredményben magának a kapitalista termelési rendszernek az összeomlásához kell vezetnie, a kapitalizmus mégis nekifog és megteremti a *nemzeti iparokat*. Igaz, hogy nem a maga jószántából, hanem azért, mert a kapitalista termelés a profit jegyében folyik és a kapitalista a profitnak nem tud ellentállni, még akkor sem, ha a profit olyan forrásból fakad, amely végeredményben az egész kapitalizmust fogja víz alá meríteni.

A nemzeti iparokat nagyrészt a háború, illetve a háború lehetősége teremtette meg. A hadviseléshez ugyanis nemcsak fegyver kell és muníció, amit a legtöbb állam úgyis sajátmaga gyárt, hanem kell úgyszólván minden egyéb is, kell cipő és ruha, kell vasút és automobil. Háború esetén pedig a nemzetközi kereskedelem nem szállíthat: nemzeti ipart kell tehát teremteni, — bármi áron. A kapitalizmus természetesen jól tudja, hogy olyan országban, ahol pl. nincs vasérc és nincs kőszén, nem fejlődhet ki ma már versenyképes vasipar és ha állami biztatásra mégis vállalkozik, mindenesetre biztosíttatja magának a profitot — megfelelő vámvédelemmel. És így a modern kapitalizmus, amelyet létének minden idegszála a nemzetköziséghez fűz, a vámtarifák kínai falával újra szétszaggatja

a nehezen felépített gazdasági internacionalizmust. Minél erősebben üti át a *nemzetközi* forgalomban a határokat a vasút, az autóút, a távíró és telefondrót, annál magasabbra építi a *nemzeti* kapitalizmus a vámfalakat. Míg a nemzetközi kapitalizmus világszervezeteket épít ki, a nemzeti kapitalizmus önellátást hirdet. Így egyesíti magában a modern kapitalizmus mindazokat a hátrányokat, amelyek a két lélek, a nemzeti és nemzetközi érdekellentétekből fakadnak.

Európának a világháború után bekövetkezett új rendezése kb. 12 000 km új nemzeti vámhatárt teremtett. És ha a kapitalizmus érzi is a veszedelmet, amely a vámhatárokból az egész termelési rendszerre nézve következik, maga a kapitalizmus sem az új, sem a régi vámhatárokat többé le nem bonthatja. A vámfalak ledöntése egész sereg, mesterségesen fölpepecselt nemzeti ipart temetne a romok alá, s a kapitalizmus ezt a tőke és profitveszteséget nem tudná többé kiheverni. A termelés és forgalom teljes nemzetköziségét csak egy teljesen újszerű termelési rendszer valósíthatja meg, a termelőeszközök társadalmi tulajdonára fölépített nemzetközi tervgazdálkodás. A polgári osztályt érdekei a kapitalizmushoz kötik, ezért imbolyog tanácstalanul — melyiket szeressem, melyiket szeressem? — a nemzeti és nemzetközi között. Egyedül a *proletariátus az, amely sem a nemzeti, sem a nemzetközi profitban érdekelve nincs* és ezért egyedül hivatott az elvileg egyedül helyes termelési rendszer, a nemzetközi tervgazdálkodás megteremtésére.

Ez a nemzetközi tervgazdálkodás azonban nemcsak az árutermelés és áruforgalom új formájában fog kifejezésre jutni. *Minden szem rizskásában és minden darab radírgumiban benne van nemcsak a nemzetközi árutermelés és áruforgalom, hanem a nemzetközi kizsákmányolás ténye is.* Tudjuk, hogy az áruknak egymáshoz való viszonya embereknek egymáshoz való viszonyát: a társadalmi viszonyokat takarja. Ha a szappan olcsóbbodik, az nekünk jó, de rossz annak a pápuának, aki a szappanfőzéshez használt pálmaolajat gyűjti, mert az olcsóbbodás forrása talán az, hogy az angol kereskedő még jobban kizsákmányolja a pápuát. — Azt szokták mondani, hogy a szappan a kultúra fokmérője: a *szappanfogyasztás* mutatja a kultúra magasságát. A *szappantermelés* viszont a kultúra mélységeibe enged betekintést, ahol színes rabszolgák emelik a fehér ember kultúrfokát. A nemzetközi méretekben fejlődött termelés egyúttal a kizsákmányolásnak világméretekbe való fejlődését is jelenti, a modern kapitalizmus ma már nem tud termelni anélkül, hogy a forró égöv alatt élő kaucsukot, pálmaolajat, kakaót, gyapotot stb. termelő színes népeket ki ne zsákmányolná.

Amikor azonban ennek a kizsákmányolásnak a primitív népekre való kiterjesztésével a nemzetközi kapitalizmus megsokszorozza a termelést, ugyanakkor — mint ez már a kapitalista termelési rendszer természetéből folyik — maga alatt vágja a fát. Mert a *kapitalizmus problémája ma nem a termelés, hanem a fogyasztás fokozása.* Amikor sokmillió fehér munkás válik munkanélkülivé és így vásárlóképtelenné, mert a kapitalizmusnak nagyobb profitot hoz az olcsó gyarmati munkaerő, ugyanakkor a legminimálisabb bérért dolgoztatott színes munkások tömege is vásárlóképtelen lévén, beáll az a paradox eset, hogy nagy a nyomorúság, mert túlsok az iparcikk és az ennivaló. A rabszolgákkal való termelésnek is meg kell szűnnie, mihelyt beáll az aránytalanság a folyton növekvő számú rabszolgák minimális fogyasztása és a termelés fokozódó mennyi-

sége között. És az egyensúlyt ismét csak az a termelési rendszer állíthatja helyre, amelyben a termelő egyúttal a fogyasztó is, a termelés pedig nem a profit kedvéért, hanem a szükségletek kielégítésére folyik.

A nemzeti és nemzetközi érdekek, a gyarmati kizsákmányolás és a hazai munkanélküliség ellentéte meghozza a kapitalizmus bukását és az új, szociális termelési rendszert a maga *új kultúrájával.* Mert az új termelési rendszerrel természetesen új kultúra is fog járni. A kapitalista világban megvan az ellentét, nemcsak a termelés, hanem a kultúra terén is a nemzeti és nemzetközi között. Azt talán bizonyítani sem kell, hogy a tudomány elmélete és gyakorlata, úgy a csillagászat, mint a technika és orvostudomány nemzetközi a fehér ember kultúrájában, vagy gondoljunk pl. a mozira, a gramofonra és rádióra. De azért nemcsak latinul beszélő elődeink mondották, hogy *„extra Hungariam non est vita"* (Magyarországon kívül nincs élet), hanem diákkorunkban velünk is énekeltették, hogy

„Ha a Föld Isten kalapja,
úgy Hazánk bokréta rajta",

(*„kréta rajta"*, ismételte a másodtenor), ami német fordításban természetesen úgy hangzik, hogy *Deutschland, Deutschland über Alles.* Minden nemzetnek megvan a maga költeménye, amely megállapítja, hogy éppen az ő nemzete a legkülönb a világon, amiből világosan következik, mennyire jogos a nemzeti kapitalizmusnak az a törekvése, hogy nekünk jól menjen a szomszéd rovására. Magától értetődik, hogy a szomszéd alacsonyabbrendű, ezért támadásra készül a mi kultúránk ellen, jó lesz fegyverkezni (a hadiszállítás profit szempontjából nem utolsó!) és a szükséges ideológiai felkészülés eszköze éppen az, amit a mai polgári kultúra a kultúrában nemzetinek nevez. Pedig a fehér ember kultúrájának *tartalmában* ma már úgyszólván nincs nemzeti elem, nemzetközi nemcsak a tudomány, de a művészet, irodalom, zene tartalma, nemzetköziek szokásaink, egész a ruha szabásáig. Ami a kultúrában ma még nemzeti, az a *forma*, amelybe a különböző helyeken ugyanaz a kultúra öltözik. A tartalom nemzetközisége különben sem zavarta soha a kultúra nemzeti jellegét. A hatvanas években cseh posztóból varrták a zsinóros magyar ruhát és a töltött káposzta nem lett kevésbé nemzeti eledel, amióta a töltelékébe japán rizs kerül.

Kétségtelen, hogy ugyanaz a *nemzetközi kultúra másképen jelenik meg Franciaországban, mint Angliában.* Azonban nem a kultúra tartalma változik a határok vagy nyelvek szerint, hanem a megjelenési forma az, ami megadja a sajátos francia vagy angol jelleget. Amit Petőfi vagy Ady gondoltak, ugyanazt gondolhatja a német költő is és az eredmény mégis más. Petőfi vagy Ady verseinek a tartalmát le lehet fordítani németre, a formáját soha. Ez a forma és csakis a *forma sajátos nemzeti.* A polgári osztály — amely fordításban vagy eredetiben — élvezi a nemzetközi kultúrát, a nemzeti kapitalizmus védelmében mégis ragaszkodik a tartalmában is *nemzeti kultúra* fogalmához, mert csak evvel tudja szembeállítani, így tudja egymásrauszítani a *nemzetközi* kapitalizmus szempontjából viszont egymásrautalt népeket.

Ismét csak a proletariátus az, amely meg tudja oldani ezeket a polgári kultú-

rában kiegyenlíthetetlen ellentéteket. A proletariátus eddig csak a polgári kultúra lerágott csontjain élősködött és csak most kezdi kifejleszteni saját *proletárkultúráját*, amely — mint maga a proletariátus is — természetesen nemzetközi. És éppen ezért, mert a proletár-kultúra fiatal, nem terheli a polgári kultúra hagyományainak ólomsúlya. *Szabadon és bevallottan lehet nemzetközi anélkül, hogy el kellene dobnia a nemzeti formákban rejlő nagy értékeket*, aminthogy érdekeinek teljes nemzetközisége mellett is maga a proletariátus is meg fogja őrizni nemzeti jellegét. Sőt, a nemzeti forma kifejlesztését a proletariátus annál inkább elő fogja segíteni, mert nem ismeri a nemzetiségi elnyomást és így szabad fejlődéshez jutnak olyan erők, amelyeket ma a polgári-osztály nemzetiségi politikája bilincsben tart. *Igazi magyar kultúra majd a magyar proletariátusnak tartalmában nemzetközi, formájában magyar kultúrája lesz.*

Madzsar József általában is mozgalmas életútjának a húszas évek vége, harmincas évek eleje volt a legaktívabb időszaka. Ekkorra teremtődött szintézis pályaképének természettudományos és társadalomelméleti vonulatában, ezekben az években éleződött ki szembenállása a jobboldali szociáldemokráciával s ekkor kapcsolódott be intenzíven az illegalitásban harcoló kommunista mozgalomba. Pártmunkájában kitüntetett szerepe volt annak a politikai, ideológiai tevékenységnek, melyet — 1931 júniusától 1933 márciusáig — a KMP folyóiratának, a *Társadalmi Szemlé*-nek szerkesztőjeként és szerzőjeként kifejtett.

A *Társadalmi Szemlé*-t a párt — a *100%*, majd a *Forrás* című, főként irodalmi, művészeti jellegű folyóiratok betiltása után — legális keretek között jelentette meg azzal az igénnyel, hogy a tömegek — elsősorban a párttagok — számára közvetítse a marxista—leninista ideológiát, társadalomelméletet. A lap szerkesztését Madzsar Józsefre és — az akkor még viszonylag ismeretlen — Sándor Pálra bízták, hogy ezáltal is mind kevesebb zaklatás érje a képzett marxista teoretikus hírében álló s a lapot ténylegesen irányító Madzsart.

A *Társadalmi Szemle* élén kifejtett munka kibontakoztatta Madzsar közírói tevékenységét, felszínre hozta s kamatoztatta publicisztikai készségét is. Sorozatban megjelenő vezércikkei azt bizonyítják, hogy jól érzékelte az osztályharc szempontjából aktuális, fontos politikai, ideológiai kérdéseket: a kapitalizmus válságát, a fiatal szovjet állam gazdasági sikereit, a fasizálódás, a háborús készülődés veszélyét, az ezt ellensúlyozni képes munkásegység, egységfront szükségességét, a szociáldemokrácia elméleti igénytelenségét, megalkuvásra való hajlandóságát. Elemzéseinek történelmi jellege, megállapításainak tényszerűsége, logikája, következtetéseinek megalapozottsága viszont a dialektikus materialista módszerek tudatos alkalmazására utal.

Vezércikként jelent meg a „Nemzetköziség" című írása is (*Társadalmi Szemle*, 1932. 2. évf. 10. sz. dec. 433—437. old. Lásd még: Madzsar József Válogatott Írásai. Válogatta, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta, a bibliográfiát összeállította: Kárpáti Endre. Akadémiai Kiadó 1967. 231—235. old.), amely jól példázza Madzsar témaválasztását, elemzőkészségét, totalitásérzékét.

Praktikus, mindennapi tapasztalatokból — az alapvető használati tárgyak, élelmiszerek külföldi illetékességéből — kiindulva érzékelteti a „kapitalizmus éltető elemét", az árucsere nemzetközi jellegét. A nemzetközi méretű termelés egyúttal a kizsákmányolás világjelenséggé válását is eredményezi — mutat rá Madzsar. „A kapitalizmusban azonban két lélek lakozik": az egyik világszervezeteket hoz létre, a másik vámfalakat épít, nemzeti ipart, önellátást hirdet. Ezt az ellentmondást csak a társadalmi tulajdonra épített teljesen újszerű termelési rendszer és a proletariátus — amely „sem a nemzeti, sem a nemzetközi profitban nincs érdekelve" — oldhatja fel. A nemzeti és nemzetközi érdekek, a gyarmati kizsákmányolás és az anyaországbeli vásárlóképtelenség, munkanélküliség ellentétei így szükségszerűen a kapitalizmus bukását és új „szociális termelési rendszer" megteremtését készítik elő.

Az ilyenfajta összefüggéseknek az érzékeltetésével Madzsar tovább gondoltatja olvasóival a kapitalizmus válságáról, megdönthetőségének realitásairól az előző cikkeiben (pl.:

„A kapitalizmus belső ellentmondásai". *Társadalmi Szemle*, 1931. 1. évf. 1. sz. 1—5. old.); „1931". *Társadalmi Szemle*, 1932. 2. évf. 1. sz. 1—6. old.) már jelzett nézeteit. De mint amazokban, e helyen is rámutat, hogy a kapitalizmus nem omlott még össze s nemcsak a termelés, hanem a felépítmény szférájában is igyekszik létét bebiztosítani. A polgári ideológia ugyanis nem a formát, hanem a kultúra tartalmát tartja nemzetinek, azt a tartalmat, amelylyel a másik nemzetnél való magasabbrendűségét véli igazolni, mert „így tudja egymásra uszítani a nemzetközi kapitalizmus szempontjából viszont egymásrautalt népeket". Ezzel szemben — mutat rá Madzsar — a proletárkultúra — így a magyar is — tartalmában lesz nemzetközi, formájában viszont sokszínű, sajátosan nemzeti.

Madzsarnak a kultúra osztályjellegére, kontinuitására vonatkozó hasonló nézetei találhatók meg — egyebek közt — „Az értelmiség és a szocializmus" című vitacikkében (*100%*, 1929. máj. 307—310. old. Lásd még: Madzsar József Válogatott Írásai. 244—248. old., és egy a Szovjetunióból József Attilának címzett levelében is. (Vértes György: Madzsar József levele József Attilához Moszkvából. *Élet és Irodalom*, 1963. VIII. 31. 6. old.)

Madzsar József „Nemzetköziség" című cikke jól illeszkedett a *Társadalmi Szemle* profiljába, hozzájárult a lap tömeghatásának fokozódásához és — a többi cikkhez hasonlóan — része volt abban, hogy 1933. március 11-én az egész szerkesztőséget letartóztatták s a *Társadalmi Szemlé*-t betiltották. Ezzel egy szép fejezet zárult le a magyar kommunista mozgalom legális lehetőségeinek történetében.

CSONGRÁDY BÉLA

Révai József

MARX ÉS A MAGYAR FORRADALOM

BEVEZETÉS

Az alábbi tanulmányt hét esztendővel ezelőtt írtam, oly viszonyok között, melyekben az elméleti munka inkább kényszerű időtöltés volt, mint önkéntes elhatározás. Marx halálának 50. évfordulójára íródott, de sajnos befejezetlen maradt. A munka külső körülményei olyanok voltak, hogy a 48/49-es magyar forradalom egész irodalmi anyagába való elmélyedés lehetetlen volt. Így a nézeteket, melyeket e dolgozat kifejt, már csak azért sem szabad véglegeseknek tekinteni.

A tanulmány mégsem pusztán a részben kedvező, részben kedvezőtlen külső körülményeknek köszönheti megszületését. A 48/49-es magyar forradalom tanulmányozására mélyebb okok késztettek. A magyarországi kommunista mozgalom akkori fejlődési etapjában a párt ideológiájának kialakítására nézve nagyfontosságú volt Szabó Ervin 1848-ról szóló nézeteinek komoly ellenőrzése és megcáfolása. A pártban az utolsó évtizedben mindig újból felmerült a kérdés, hogy az a társadalmi átalakulás, mely Magyarországon a történelem napirendjén van, milyen jellegű: szocialista-e vagy polgári demokratikus? Egy pártban, mely 1919-ben szocialista forradalomban vett részt, természetesen nagy szerepet kellett játszania e kérdésnek. Hiszen ezzel a kérdéssel függött össze magának az 1919-es forradalomnak és a proletárforradalom hibáinak helyes értékelése is. A szociáldemokrata párt felfogása szerint az 1919-es proletárforradalomnak a főhibája az volt, hogy: *volt*, hogy győzött. Garami Ernő indokolta legösszefüggőbben e felfogást: Magyarországon a forradalomnak nem a kapitalizmust, hanem a feudalizmust kell megsemmisítenie, vezető ereje nem a munkásosztály, hanem a burzsoázia. Magyarország még nem esett át a polgári átalakuláson. Garami és a szociáldemokrácia nézetei elleni harcban bukkantunk rá Szabó Ervin 1848-ról szóló felfogására. Szabó Ervin minden hibájával és fogyatékosságával végső soron mégis pozitív alakja a magyar forradalmi gondolat és a magyar munkásmozgalom fejlődésének. A szociáldemokrata opportunizmus elleni harcnak, a forradalmi szocialista ellenzéknek, az 1914/18-as imperialista háború elleni forradalmi küzdelemnek egy egész nemzedéke került ki az ő keze alól. És mégis: elméleti munkásságában mély és alapvető tévedések vannak.

Egyik tévedése: a 48-as forradalomról szóló felfogása. Szerinte: a 48-as for-

radalom nem polgári forradalom volt, hanem nemesi felkelés. Nyilvánvaló, hogy ez a felfogás alkalmas volt arra, hogy a szociáldemokrata politikának elvi megalapozása legyen: Magyarország 1848 után is feudális ország maradt, nemcsak azért, mert a 48-as forradalom vereséget szenvedett, hanem azért is, mert a forradalom maga sem volt polgári.

De Szabó Ervin nézeteivel kapcsolatban nemsokára felmerült a Szabó Ervin-ellenesség *vulgarizálása* is. Szabó Ervin 48-ról szóló nézeteit kezdték „szélsőbaloldalról" bírálni. Szabó Ervint úgy bírálták, hogy visszájára fordították. Ha Szabó Ervinnek a 48-as forradalom egészében véve nemesi mozgalom volt, akkor e „baloldaliaknak" szőröstül-bőröstül *polgári* volt. A 48-as forradalmat nem a történelmi *igazságot* keresve tanulmányozták, hanem a szó rossz értelmében napi-politikai elfogultsággal tisztán az 1919-es forradalom történelmi „előzményeit" keresték benne. Az 1848/49-es forradalomnak azért kellett mindenáron tiszta „polgári" forradalommá lennie, hogy a magyar történelem *közvetlenül* tanúskodhassék a tétel igazsága mellett: Magyarországon más, mint szocialista forradalom nem lehetséges. És e tétel igazolására húztak rá „polgári" gúnyát még arra is, ami 1848-ban félreismerhetetlenül nemesi volt, kuruc táblabírói. Hogy a szocialista forradalomra, mint egyedüli lehetőségre eskühessenek, mellőzték a 48-as forradalom osztályharcainak minden finomabb, a történelmi tényekhez igazodó, belőlük kiinduló elemzését. A nemesi középbirtokosságot, mert árutermelő lett, kinevezték „burzsoáziának".

A 48/49-es forradalom polgári jellegének ez a vulgáris felfogása egy egész politikai elmélet kiindulópontja lett. Az a vulgáris felfogás, mely az 1848-as nemesi középbirtokost, mert árutermelő lett, közvetlenül burzsoának tekintette, volt a kiindulópontja annak a torz-elméletnek, amely a magyar kommunista mozgalomban éveken át végzetesen pusztított, annak az „elméletnek", mely szerint Magyarországon a nagybirtokosok és a burzsoázia olyannyira „összenőttek", hogy már nem is *két osztályt*, hanem csak *egy osztályt* alkotnak. Nyilvánvaló, hogy az egyetlen és egységes uralkodó osztályról szóló „elmélet" csak arra való volt, hogy a forradalmi népi demokrácia célkitűzésével ellenségesen szembe lehessen állítani a szocialista forradalom célkitűzését. Mert egy munkás- és paraszt-demokráciáért nem lehet küzdeni, ha nagybirtokosok és burzsoák teljesen és tökéletesen egy testté, egy lélekké „nőttek össze".

Az 1848-as forradalom tanulmányozására tehát sokunkat az is késztetett, hogy végére járjunk annak az „elméletnek", mely az 1848-as forradalommal akarta bizonyítani, hogy Magyarországon egy forradalmi munkás- és paraszt-demokrácia minden előfeltétele hiányzik. Az 1919-es forradalom hibáinak elkenése és az 1848-as forradalom vulgáris felfogása közötti összefüggést kellett kinyomozni.

A magyar történelem 48-as nagy fordulópontjának tanulmányozására tehát a forradalmi munkásmozgalom, a kommunista párt politikai irányvonala körül kifejlődött vitákban került sor. Nem mint utólagos szemlélők, hanem mint a jelen harcainak részvevői nyúltak hozzá a magyar történelem kérdéseihez. És hitünk szerint csak erről az alapról lehet megközelíteni a történelmi objektivitás eszményét is. Csak a küzdő értheti meg a küzdőket. Hogy a forradalmi munkáspárt a maga belső problémáinak megvitatása közben jut el az ország

történelmi problémáihoz, az mutatja, hogy politikája össze van kapcsolva a történelmi fejlődéssel, e fejlődés felvetette kérdéseket igyekszik megoldani.

A 48-as magyar forradalom kérdéseibe való elmélyedésnek így a magyar kommunisták szellemi fejlődésében az volt a szerepe, hogy *tudatosította* bennünk pártunk politikai célkitűzései és a magyar történelmi fejlődés közötti mély összefüggést, hogy a marxizmus–leninizmus általánosan érvényes, nemzetközi tanításán nevelt gondolkodásukat a mi országunk, a mi népünk, a mi történelmünk különleges problémái felé fordította. A marxizmus—leninizmus tanításait igyekeztünk „megmagyarosítani", a magyar fejlődés különlegességeire alkalmazni. E „megmagyarosításhoz" próbált adalék lenni ez a tanulmány. A feladat megoldását maga Marx és Engels könnyítették meg, akik a 48/49-es magyar forradalom kérdéseivel szenvedélyes figyelemmel foglalkoztak.

I

A marxizmus az 1848—49-es forradalomban átesett a forradalmi mozgalmak tűzkeresztségén. Ennek a forradalomnak, melynek vihara végigrohant egész Európán, az 1847-es gazdasági válság volt a háttere és kiváltója, bukását pedig — mint Marx később megállapította — végső soron azzal az új gazdasági fellendüléssel lehet megmagyarázni, mely a kaliforniai arany felfedezésével vette kezdetét. A krízisnek 1848 tavaszán már Angliában vége volt, 1849 nyarán pedig már a kontinensen is új fellendülésnek indult a kapitalista termelés. A kontinens forradalmai tehát akkor zajlottak le, amikor Angliában a krízis már végét járta, a párizsi februári és a berlini, bécsi, budapesti márciusi forradalmakat nyomon követte az angol chartizmus áprilisi döntő veresége. Anglia nélkül pedig — mondotta Marx 1850-ben — a kontinens forradalmai csak vihar voltak egy pohár vízben.

De ha a krízis már 1848 tavaszán véget ért Angliában, akkor nem az következik-e ebből, hogy a párizsi június, a bécsi október, a magyar szeptember csupán hiábavaló erőfeszítést jelentettek? A II. Internacionálé „marxizmusának" egyik hamisítása volt az, hogy Marx megállapításait forradalmi harcok lezajlása után a vereség okairól Marxnak, a „tudósnak" a javára könyvelte, míg Marx elemzését, agitációját, jóslatait (melyek egyben harci célkitűzések voltak) a forradalmi harcok közepette Marx „forradalmi temperamentumának" számlájára írta. Így a 48—49-es forradalomról a proletárköztudatban inkább az él, amit Marx 1850 végén az újjászervezett kommunista szövetség „baloldali" szárnya (Willich-Schapper) ellen a forradalom befejeződéséről és a 48—49-es mozgalmaknak az új gazdasági fellendülés következtében való szükségszerű összeomlásáról hangoztatott és sokkal kevésbé elevenek azok az erőfeszítések, amelyeket Marx és Engels mint az osztállyá szerveződő proletárság képviselői egy polgári forradalom harcai közepette, a forradalom hanyatló vonalának feltartóztatására, a forradalmi utóvédharcoknak újból támadó harcokká való fejlesztése érdekében tettek.

Marx 48—49-ben azért harcolt, hogy a polgári forradalomnak szinte kitörésével kezdődő hanyatló irányzatát megfordítsa. Plebejus fordulatot igyekezett

adni a 48-as polgári forradalomnak. A feudális abszolutizmussal elejétől kezdve paktáló polgári forradalmakat „szociál-republikánus" forradalmakká igyekezett fejleszteni. A proletárságnak mint önálló osztálynak leválasztása a kispolgári demokráciáról (mely a forradalom elején a Marx főszerkesztésében megjelenő „Neue Rheinische Zeitung" politikai különállásában, később pedig már a munkásköröknek a demokrata egyletektől való szervezeti leválásában is jelentkezett) épp a „szociál-republikánus", a plebejus forradalom (mint a proletárforradalomhoz vezető átmenet) ütőerejének fejlesztését célozta. Hogy egy ilyen plebejus fordulat a 48-as forradalomban a burzsoázia és az abszolutizmus állandó paktálása mellett lehetséges volt-e, erre a kérdésre csak a harc adhatta meg a választ. A gazdasági válságnak Angliából kiinduló enyhülése, a kaliforniai arany okozta új fellendülés — mint Marx mondja — csak „végső soron" okozta a 48—49-es forradalmak vereségét, a közvetlen ok a forradalom plebejus irányzatáért vívott harc veresége volt. Mert ez a harc a forradalom „szociális-republikánus" kifejlesztéséért, egyben harcot jelentett az ellenforradalom sziklája, Anglia és az ellenforradalom zsandárja, a cári Oroszország ellen. Anglia nélkül a kontinens forradalmai csak vihar voltak egy pohár vízben, de a kontinens forradalmai — mondta Marx ugyancsak 1850-ben — „visszahathatnak Angliára, ha valóban kérdésessé teszik a polgári életviszonyokat". A kontinentális forradalmak nem azért voltak „vihar egy pohár vízben", mert Anglia 1848 áprilisa, a chartizmus veresége után, csendes maradt, hanem azért, mert nem tudták „kérdésessé tenni a polgári életviszonyokat" és mert éppen ezért nem tudtak „visszahatni" Angliára.

Szükséges volt ezt előrebocsátani, hogy a magyar fölkelés szerepét a marxizmus politikai sztratégiájában, 1848—49-ben megérthessük. A magyar forradalomban Marx azt a mozgalmat látta, melynek segítségével a forradalom hanyatló irányzatát új forradalmi föllendüléssé lehet átváltoztatni. A párizsi munkásság 1848 júniusi veresége után, mely megtörte a német, az osztrák burzsoázia gerincét is, az egész kontinensen gyorsan nyomult előre az ellenforradalom. Radetzky győzelmei Olaszországban, Windischgrätz prágai vérfürdője a csehek, a porosz szoldateszka poseni garázdálkodása a lengyelek ellen: visszaadták az ellenforradalomnak márciusban megrendült önbizalmát, úgy hogy 1848 szeptemberében, amikor Frankfurtban, Berlinben kormányválságok törnek ki, a burzsoázia meggyengülve, az abszolutizmus megerősödve került ki belőlük és az államcsíny már mindenütt előrevetette árnyékát.

1848 szeptembere meghozta a forradalom válságát Magyarországon is, de itt a fordulat nem jobbfelé történt, hanem balfelé. Magyarországon megtört az európai forradalomnak 1848 júniusa óta mind határozottabban lefelé hanyatló ritmusa. Természetes, hogy Marx és Engels ebben nemcsak a magyar forradalom, hanem az európai forradalmak ügyét látták. 1849 januárjában — Jellasich már ki volt ugyan verve az országból, de Windischgrätz már Budához közeledett — a Neue Rheinische Zeitung a magyar forradalmat a 48-as esztendő „heroikus utójátékának" nevezi, de olyan utójátéknak, mely egyben a 49-es év új forradalmi harcainak előjátéka. Marx és Engels a magyar felkelésben már nemcsak a forradalom utóvédharcát látják, hanem az új támadó harcot is. Windischgrätz már bevonult Pestre, de a Neue Rheinische Zeitung szerint:

„a magyarok még nincsenek legyőzve. De ha elesnek, akkor dicsőséggel esnek el, mint a 48-as forradalom utolsó hősei és csak rövid időre." Az új esztendőtől Marx új felkelést vár Párizsban, világháborút Anglia és a cári Oroszország, az ellenforradalom két főhatalmassága ellen, és a forradalom új hullámának jeleit — a római felkelés ... ett, mely elkergette a pápát — a Habsburgok elleni magyar fegyveres harcban látja. A délnémet felkelés 49 májusában a birodalmi alkotmány védelmére új támadássá is válhatott volna, nem utolsó sorban a magyar forradalom támogatása következtében: „A pillanat egyébként egyáltalában nem volt kedvezőtlen a harcra — írta Engels 1850-ben erről a felkelésről — Franciaországban választások álltak küszöbön, melyeknek a szélsőpártok erősítését és az akutabbá vált parlamenti harcnak egy népmozgalom által való gyors eldöntését kellett eredményezniök. Olaszországban Róma falai alatt verekedtek és a római köztársaság ellenállt a betörő francia hadseregnek. Magyarországon feltartóztathatatlanul nyomultak előre a magyarok, a császáriakat a Vágon és a Lajtán túlra kergették. Bécsben minden pillanatban várták a magyar forradalmi hadsereget, Galíciában küszöbön állt Dembinszky bevonulása egy magyar-lengyel hadsereggel és úgy látszott, hogy az orosz beavatkozás, ahelyett, hogy a magyarokra nézve veszélyessé válna, a magyar háborút európaivá változtatja." És a Neue Rheinische Zeitung utolsó megjelent számának utolsó vezércikke — 1849. május 19-én —, amikor a magyar kormány még nem vetette el a magyar hadseregben küzdő lengyel forradalmi tisztek javaslatát, mely szerint az orosz invázió elleni legjobb védekezés a forradalmi propagandaháború, az offenzív betörés Galíciába és Lengyelország fellázítása — ennek az utolsó vezércikknek utolsó mondata Magyarországtól várja az európai fordulatot: „Az orosz hadsereg képviselte régi Európával Keleten már szembenáll egy valamennyi nemzetiség harcaiból álló forradalmi hadsereg, Párizsból már fenyeget a vörös köztársaság!" Túl optimista volt ez a kép, amit a Neue Rheinische Zeitung az akkori európai helyzetről rajzolt? Nyilván az volt. De ez az optimizmus a forradalmi harcos optimizmusa volt, aki az utolsó pillanatig kitart az elfoglalt hadállásokban és minden erejével azon van, hogy megfordítsa a küzdelem sorsát. Ha a cárizmus volt akkor az ellenforradalom zsandárja, Magyarország volt a forradalom előretolt országa. És ahogyan Marx a magyar forradalom győzelmeitől is várta az új forradalmi hullám feltételeinek megteremtését, a segítséget, hogy a letiport francia munkásosztály feltámadhasson, épp úgy a magyar nemzeti forradalom sorsát 48—49-ben elválaszthatatlanul összeforrottnak látta az európai munkásság akkori élcsapatának sorsával: „A munkásosztály veresége Franciaországban egyben új megbéklyózása volt azoknak a nemzetiségeknek, melyek a gall kakas kukorékolására heroikus szabadságharcokkal válaszoltak." — írja a Neue Rheinische Zeitung — „A francia proletariátus első győzelmes felkelése... szabaddá teszi az ausztriai németeket és magyarokat." A magyarok nemzeti felszabadulása és az európai munkásosztály forradalma közötti kapcsolatot hirdette Marx.

II

A 48-as magyar forradalom másik nagy forradalmi dátuma — március 15-e mellett — szeptember 4-e. Csak természetes, hogy ezt a dátumot, a magyar forradalom tulajdonképpeni fordulópontját nem túlságosan hangsúlyozza sem az iskolai, sem a tudományos magyar történetírás. 1848 szeptember 4-én tért le a magyar forradalom arról a vágányról, amelyen 48-ban a francia, a német, az osztrák forradalom haladt és épp ezzel lett Ausztria egy rebellis provinciájának nemesi reformer-mozgalmából európai jelentőségű forradalom. A 48-as forradalmak — mint Marx mondja — abban különböztek klasszikus elődeiktől, a 17. és 18. század polgári forradalmaitól (elsősorban a francia forradalomtól), hogy balról jobbfelé haladtak, fejlődésük menetében mind jobboldalibb pártok váltották fel egymást. Míg 1789 Mirabeau-val és Lafayette-tel kezdődött és Robespierre-ben, Hébertben érte el tetőpontját, addig 1848 Louis Blanc-kal, Flaucon-nal kezdődött és Bonaparte-val végződött. A forradalmak menetének ebben az ellentétességében az fejeződik ki, hogy a 18. században még forradalmi volt a burzsoázia, mert még nem volt önálló osztály a proletariátus, a 19. század forradalmaiban pedig már nem volt forradalmi burzsoázia, épp azért, mert színpadra lépett a munkásosztály. A nagy francia forradalom lendületén, mellyel kiirtotta a feudalizmus és abszolutizmus utolsó maradványait, s azon az erőn, mely a forradalmi cselekedetek kérlelhetetlenségében és a forradalmi gondolkodás bátorságában egyaránt megnyilvánult, a 48-as forradalom burzsoáziája nem tudott már példát venni. A 48-as forradalom menete európaszerte olyan burzsoázia képét mutatja, mely egyre hátrál, egyre jobban bánja a márciusi bűnöket, míg szeptemberre, októberre már belehátrál Párizsban Bonaparte, Bécsben Windischgrätz, Berlinben a porosz generálisok karjaiba. Valamennyi 48-as forradalom között a magyar az egyetlen, melynek fejlődése elüt a 19. század forradalmainak hanyatló menetétől és a maga emelkedő irányzatával a 18. század forradalmaival állítható párhuzamba. Ismeretes, hogy 1848 szeptember elején, amikor a bécsi udvar már számíthatott Magyarország ellen Radeczky Olaszországban győzelmes hadseregére, az abszolutizmus taktikát változtatott: a halogatás és hitegetés helyett egyszerre nyíltan és brutálisan lépett föl. Az addig „pártütő" Jellasichot, a horvát ellenforradalom vezérét Magyarország diktátorává nevezte ki és az osztrák minisztérium augusztus végi híres államiratához csatlakozva, egyszerűen visszavonta a 48 áprilisában szentesített törvényeket. Ez a szeptemberi államcsíny a magyar forradalomnak lökést ad nem jobbra, hanem balra! A magyar országgyűlés forradalmi talajra lép, elrendeli, hogy királyi szentesítés nélkül hajtsák végre a még júliusban megszavazott törvényt önálló magyar hadsereg toborzásáról. Elrendeli a magyar bankjegyek nyomtatását, Kossuth és Szemere, bár a kormány lemondott, nem adják ki a hatalmat a kezükből. Az országgyűlés a maga kebeléből forradalmi végrehajtó hatalmat alakít: a honvédelmi bizottmányt. Kossuth az Alföldre megy, a néptömegeket fegyveres felkelésre izgatja és néhány nap alatt hadsereget teremt. A magyar országgyűlés „radikálisai", a Perczel, Nyáry, Madarász vezette baloldal júliusban még mint „törpe kisebbség" (33 szavazat 236 ellen) szavazott a minisztérium ellen, mely azt javasolta, hogy az olasz forradalom

ellen adjanak „feltételesen" segélyt a Habsburgoknak. Augusztus végén ez a „törpe kisebbség" a hadseregszervezés kérdésében (amikor arról volt szó, hogy a magyar hadsereg önálló forradalmi hadsereg legyen-e, vagy pedig egyszerű alkotórésze az osztrák hadseregnek) már 117 főre növekedik. És szeptemberben a budapesti uccára, a diákság és iparos legények egyleteire, egy elementáris erejű tömegmozgalomra támaszkodva magával ragadja az országgyűlés többségét. A honvédelmi bizottmánynak Kossuth kivételével csupa baloldali tagja lesz. A szeptemberi napok 48-ban Magyarországon tehát nem csupán a Habsburgokhoz való viszony, hanem a belső magyar pártcsoportosulás és erőviszonyok dolgában is fordulatot jelentettek. Egy baloldalibb összetételű pártkoalíció váltotta fel a forradalom vezetésében ezt a pártot, amelynek a Batthyány-kormány volt a kifejezője és ennek a fordulatnak a kezdeményezője és kierőszakolója a budapesti nép volt!

Elsősorban ezek a szeptemberi napok késztették a Neue Rheinische Zeitungot arra, hogy a lelkesültség olyan hangján írjon a magyar forradalomról, melyet csak egy igazi népforradalommal való szolidaritás válthatott ki. Csak az a valóban forradalmi teljesítmény, melyet Kossuth az ellenállás szervezése terén, a kapituláció megakadályozása érdekében kifejtett, indíthatta Marxot és Engelset arra, hogy a 48-as burzsoáforradalmak törpéivel szemben őt a nagy francia forradalom óriásainak fajtájából származtassa: „Elsőízben a 48-as forradalmi mozgalomban, elsőízben 1793 óta, meri szembeszegezni egy nemzet, melyet körülzárt az ellenforradalmi túlerő, a gyáva ellenforradalmi dühvel a forradalmi szenvedélyt, a fehér terrorral a vörös terrort. Hosszú idő óta elsőízben akadunk egy valóban forradalmi jellemre, egy férfire, aki népe nevében fel meri venni a kétségbeesett harc kesztyűjét, aki nemzete számára Danton és Carnot egy személyben — Kossuth Lajos... A tömegfelkelés, a nemzeti fegyvergyártás, papírpénz, a rövid úton való elintézése mindenkinek, aki a forradalmi mozgalmat gátolja, a forradalom permanenciában, — vagyis a dicső 1793-as év valamennyi fővonását újra felleljük a Kossuth felfegyverezte, szervezte, fellelkesítette Magyarországon."

A dicsőséges 1793 a francia forradalomnak az a szakasza, amikor a jakobinus kispolgárság a párizsi proletársággal együtt elsöpörte a girondista burzsoáziát, hogy ilymódon a legszélesebb tömegerőket vonultassa fel a feudalizmus gyökeres kiirtására és a belső ellenforradalmat haddal támogató külső ellenség leverésére. A dicsőséges 1793: a forradalmi honvédelem érdekében kártalanítás nélkül végrehajtott parasztfelszabadítás, progresszív adó a burzsoázia ellen, munkanélküli segély a városokban.

Már maga az a tény, hogy egy tömegmozgalom fordulatot tudott adni a forradalomnak balfelé, sajátos jelleget ad a magyar 48-nak és sok vonatkozásban a nagy francia forradalom rokonává teszi. De persze a többi 48-as forradalommal szemben való különbség is, az 1793-hoz való hasonlóság is kisebb mint első pillanatban látszik. A magyar mozgalomnak 48-ban, csak úgy, mint a németnek, kezdettől fogva két iránya, két fejlődési útja volt. Az egyik: a polgári átalakulásnak a régi renddel való kompromisszum útján való végrehajtása, a másik: a régi renddel való gyökeres leszámolás. Vonatkozik ez a 48-as forradalom mindkét alapvető kérdésére, melyek megoldása körül az osztályharc

folyt, a nemzeti függetlenség és a jobbágyfelszabadítás kérdéseire. Azt a réteget, mely mindkét kérdésben azt az álláspontot képviselte, hogy a feudális viszonyokat hozzá kell idomítani, ki kell békíteni a polgári fejlődés követelményeivel: a középbirtokos nemességet csak a februári és márciusi európai forradalmak és az a visszhang, amit Magyarországon vertek, bírták rá, hogy csak odáig is elmenjen a forradalmi tömegmozgalmaknak való engedményekben, ameddig Kossuthtal az élén az 1847—48-as országgyűlés elment. Mert 48 márciusa előtt még szó sem volt kötelező jobbágyfelszabadításról, hanem csak földesúr és jobbágy szabad egyezkedéséről, még szó sem volt parlamentarizmusról és felelős kormányról, hanem csak a megyei sérelmek megszüntetéséről és a városi választójog reformjáról, még szó sem volt a nemzeti függetlenség egy olyan viszonylag messzemenő megfogalmazásáról, mint amelyet a márciusi törvények tartalmaztak a hadügyi, pénzügyi, kereskedelemügyi önállóság megvalósításával. A 47-es országgyűlésen a konzervatív kormány (Apponyi kancellár és társai) és a nemesi ellenzék között még kompromisszum készült. Kossuth ellen Széchenyi és Szentkirályi középpártban akarták egyesíteni az új-konzervatív arisztokráciát a reformer-köznemesség vagyonos felső rétegének képviselőivel, ami annál lehetségesebb volt, mert az arisztokráciának ez a szárnya éppen úgy a feudalizmus és kapitalizmus összeegyeztetésében, a legkirívóbb feudális gátak lassú és a nemesi uralmat nemcsak nem veszélyeztető, de biztosító lehordásában volt érdekelve, mint az árutermelő középnemesség maga is. Március 15-e plebejus beavatkozás volt a polgári átalakulásnak a pozsonyi táblabírák tervezte felülről való végrehajtásába. A párizsi, a bécsi és a budapesti forradalom hajtotta előre a nemesi ellenzéket. És csak ezeknek a forradalmaknak köszönhette Kossuth, hogy ennek az ellenzéknek vezére lett. Március 15-e után nélkülözhetetlenné vált a liberális nemesség számára. Nem véletlen, hogy 48 március 3-án és március 14-én ő fogalmazta meg azokat az engedményeket, melyeket a liberális nemességnek meg kellett tennie lefelé. De az sem véletlen, hogy a pesti március 15-i küldöttségnek ő mondotta szinte ugyanazt a pozsonyi országgyűlés nevében, amit a Gironde mondott Párizsnak: Pest nem diktálhat az országnak!

De Pest diktált az országnak! Diktált, amikor kikényszerítette a minisztérium reakciós sajtótörvény-tervezetének megjavítását, a gyűlölt kaució leszállítását. Diktált 48 májusában, amikor uccai tüntetések során már-már barrikádokat emelt a budai katonai parancsnok, Báró Léderer altábornagy ellen, aki a magyar nemzetőrség számára szükséges fegyverek kiadását megtagadta és bár Kossuth „gyermekes haszontalanságnak" nevezte ezt a tömegmozgalmat, a Batthyány-kormány csak ennek a csínynek köszönhette, hogy a nemzetőrség fegyverekhez jutott. Kossuthnak, aki a Batthyány-kormányon belül reménytelen elszigeteltségben képviselte az erélyes fellépés álláspontját az országban levő osztrák katonai parancsnokok ellenforradalmi konspirációjával, árulásaival szemben, a budapesti nép lesz a hátvédje minisztertársaival, Batthyányval, Eötvössel, Mészárossal és Széchenyivel szemben. A budapesti egyletek, a Forradalmi Csarnok, a Nemzeti Kör, az Ellenzéki Klub stb. ifjúsága és a céhlegények tömege adja neki az erőt, amivel a Batthyány kormány központi alakjává tud lenni. Az egész kormány — Szemere kivételével — ellentétben van Kossuthtal, Batthyány az olasz segély dolgában nyíltan is dezavuálja miniszter társát és

Kossuth mégis teljesen nélkülözhetetlen a Batthyány minisztériumban, ő az, aki ezt a minisztériumot a pesti néppel elfogadtatta, és ő az, akire Batthyány ezzel a néppel szemben támaszkodik.

A forradalom második szakaszának, mely májustól, a minisztérium Pestre költözésétől szeptemberig tartott, ép ez a sajátos egyensúlyállapot a jellemzője a pesti nép és a Batthyány kormány képviselte osztály között. Ezt az egyensúly-állapotot fejezi ki Kossuth vezető szerepe. És ez az egyensúly-állapot maga is már a Batthyány-féle tervek feltartóztatását jelentette. Mert a kormány azzal tette át székhelyét Pestre, hogy letöri a népmozgalmat. Már március 15-e után, amikor a vidéki községek, városok, nem a pozsonyi országgyűléshez, vagy a Batthyányi kormányhoz, hanem a pesti közcsendi bizottmánvhoz, ehhez a március 15-én megszületett forradalmi szervhez fordultak, hogy bejelentsék a csatlakozásukat, a Közcsendi bizottmányhoz küldött kormánybiztosok — Szemere, Klauzál, Nyáry, Pulszky — a pesti mozgalom lefejezését, lecsendesítését tűzték ki célul. És Batthyány első dolga Pesten a népgyűlésezések betiltása, rendőri engedélyhez kötése volt. A Közcsendi bizottmány nem tudott a pesti népmozgalom állandó forradalmi szervévé válni, a kormány Budapestre költözése után megszűnt. Azok a társadalmi rétegek, melyek bázisát alkották a pesti népmozgalomnak, túl keskenyek és gyengék voltak ahhoz, hogy a birtokos középnemesség hatalmi szervével a Batthyány kormánnyal egy másik hatalmi szervet állítsanak szembe. A demokratikus áramlat a magyar forradalomban nem tudott odáig fejlődni, hogy a forradalom két útjának egymással való harca egy kettős hatalom kialakulásához vezetett volna. De ahhoz elég erős volt, hogy magának a Batthyány kormánynak az egységét megbontsa és politikáját a bécsi udvar és a magyar tömegmozgalom között ingadozóvá tegye. És különképpen ahhoz elég erős, hogy az új országgyűlés balszárnyának messze parlamenti erején túlmenő jelentőséget és befolyást biztosítson. Az egyensúly-helyzet sajátsága volt, hogy ez a baloldal — éppúgy, mint a pesti tömegmozgalom többé-kevésbé szervezett csoportjai — nem törekedett arra, hogy a kormányt megbuktassa és a hatalmat megragadja. A parlamenti ellenzék az olasz segély kérdésében való szavazásnál, bár élesen és szenvedélyesen szállt szembe a Batthyány kormány még felemásnak is csak Kossuth koncessziói következtében nevezhető álláspontjával, egyben azt is kijelentette, hogy nem célja a kormánybuktatás. A parlamenti radikálisok, éppúgy, mint a parlamenten kívüli radikálisok arra szorítkoztak, hogy Kossuthot erősítsék a Batthyány kormányon belül. Bár Petőfi egy május 12-i népgyűlésen, amelyen a kormány pipogyasága ellen tiltakoztak a katonai parancsnokok árulásaival szemben, azt mondta Kossuthról, hogy „nem a hazát, nem önmagát, de még a kutyáját sem bízná rá", a pesti radikális ifjúság közül senki sem gondolt arra a lehetőségre, hogy baloldali kormány lehetséges Kossuth nélkül és ellene. Sőt, később, amikor Jellasich már betört az országba, és Pest felé nyomult és a Batthyány kormány gyengesége a nyíltan fellépő ellenforradalommal szemben, a pesti népet forradalmi dühkitörésekre késztette, a pesti ucca Kossuth diktatúráját követelte.

A forradalom második szakaszának ez az egyensúlyállapota — mint minden egyensúlyállapot — nem lehetett tartós. A párizsi júniusi vérengzés, mely

európaszerte kiindulópontja lett a burzsoázia jobbratolódásának, Magyarországon sem múlt el nyomtalanul. Június hatása alatt próbálta meg Batthyány Kossuth kihajózását a kormányból, próbált ellenszegülni a külföldön állomásozó magyar csapatok spontán hazaszökéseinek, próbált minden áron kiegyezni Jellasich-al, hogy azután szabad kezet nyerjen a belső radikalizmus letörésére. Júniustól szeptemberig Batthyány egész politikája alig különbözött a porosz Hansemann-étől: ez is, az is az ellenforradalom útját egyengette. Amikor a bécsi nép májusi forradalma elől V. Ferdinánd Insbruckba menekült, a magyar kormány hónapokon át könyörgött neki, hogy jöjjön Pestre, de nem a forradalom foglyának, mint ahogy XVI. Lajost vitte a párizsi nép Versaillesből Párizsba, hanem azért, hogy a magyarokban leljen támaszra a bécsi forradalommal szemben. És a szeptemberi napokban is, amikor az udvari ellenforradalom már leplezetlenül lép föl, a Batthyány kormány tagjai nem Jellasich horvátjaitól félnek, hanem a pesti tömegmozgalom dühkitöréseitől. Eötvös József, a közoktatásügyi miniszter, lóhalálában szalad Bécsbe, hogy külföldre meneküljön, Széchenyi a pesti szeptember 4-ében, a nemzeti forradalomnak ebben a hatalmas plebejus fellángolásában „szocialista lázadást" lát, „fosztogatóktól" remeg és Döbling-be menekül előlük. Eszterházy siet lemondással menekülni a süllyedőnek vélt hajóról és Batthyány is csak azért marad a helyén, hogy utolsó kísérletet tegyen az udvarral való kiegyezésre azon az alapon, hogy ő maga hajtja végre azt, amire már Lamberg volt kiszemelve. Batthyányt, István főherceg, a nádor, akiről szökése után kiderült, hogy Béccsel konspirált, még szeptember 11-én miniszterelnökké nevezi ki és Batthyány szeptember 15-én jobboldali kormányt alakít. Miniszteri listáján rajta volt az a báró Vay, aki néhány nappal később már az államcsíny miniszterelnöke lett, az a Szentkirályi Mór, aki 1847 óta nyílt harcban állt Kossuthtal. És mikor ez a kísérletezés, hogy feleslegessé tegyék a nyílt ellenforradalmat, nem sikerült, Batthyány sietve próbálkozik meg Lamberggel is, az államcsíny katonai diktátorával egyességre jutni — akivel aztán a pesti nép úgy bánt el, mint ahogy ellenforradalmi katonai diktátorokkal forradalomban a nép elbánni szokott. Hogy a magyar forradalom, mint Marx mondja, a 48-as esztendő „hősies utójátékává" lett, az igazán nem a birtokos középnemességen múllott, mely távol áll attól, hogy a kuruc lázadás zászlaját lengesse a Habsburgok ellen — mint Szabó Ervin állítja — ellenkezőleg mindent elkövetett, hogy a magyar forradalomban eljátszhassa a nyugateurópai burzsoázia szerepét. Ha igaz is az, hogy a magyar osztályviszonyok kapitalista szempontból való fejletlensége nyilatkozott meg abban, hogy ez a középnemesi réteg nem félt annyira az alulról jövő demokratikus mozgalomtól, hogy a forradalom egyenes árulójává legyen (a Batthyányiak, Deák Ferencek nem álltak be Windischgrätz tanácsadói és sereghajtói: a Jósikák, Dessewffyek, Szögyények, Majláthok közé), sőt az akarata és szándéka ellenére kitörő fegyveres harcban egyik szárnyával maga is résztvett (a debreceni Békepárt csak annyiban szabotálta a fegyveres küzdelmet, amennyiben elejétől kezdve a Habsburgokkal való kompromisszumot tűzte ki hadicélul és így a háborús lendületet korlátolta és lohasztotta), másrészt a magyar osztályviszonyok kapitalista szempontból való viszonylagos fejlettsége nyilatkozik meg

abban a tényben, hogy ez a nemesi középréteg a forradalom menetében a burzsoázia funkcióját gyakorolta.

A forradalom harmadik, leghősibb szakasza a budapesti nép szeptember 4-i tömegmozgalmával veszi kezdetét. Ez a mozgalom — válasz a Habsburgok államcsínyjére — Kossuthot rögtön arra indítja, hogy balra forduljon, Madarászékkal, az országgyűlés „törpe minoritásával", szövetkezzék és a nyilvánosságnak úgy mutatta magát, mint a Batthyány kormány pipogya társaságának hónapokon keresztül nem bűnrészesét, hanem foglyát. Hírlapjában nyíltan kiteregeti a Batthyány kormány belső harcait: „Midőn világos volt, hogy megcsaltak, mondám: az idő ugyan veszve van, most 10 000 ember kell, hol 2000 elég volt volna. Azonban bátorság, energia, még veszve nincsen semmi. És mondák: igen, energia, de »a törvényes formák között«, azon túl nem lehet lépni, akármi történik." „No, mondám, formák miatt elvész a haza" „. . . én csak szólhattam, tennem nem lehetett, lemondásomat pedig a legfőbb veszélynek mondá mindenki s én hónapokon át azon kínos helyzetben valék, hogy együtt kellett egy oly politika felelősségének színét viselnem, mely vagy nem egyezett az én nézetemmel, vagy később fogadtatott el, vagy a foganatba vételnél megtörött." A forradalmi háború hatalomra segíti a budapesti mozgalom hullámán az országgyűlés baloldali frakcióját, a radikálisokat, akik a honvédelmi bizottmányban Kossuthtal a forradalom erőinek egy új koalícióját alkotják.

De kik ezek a radikálisok? Milyen elemekből áll ez a budapesti nép? Kik a magyar forradalom plebejusai?

Ennek a „nép"-nek politikailag legaktívabb, legszámottevőbb rétege az intelligencia, az, amelyet a történelem általában a márciusi ifjúságnak nevez. Ez az intelligencia, melynek minden polgári forradalomban óriási a szerepe és annál nagyobb, minél fejletlenebb maga a burzsoázia, melynek osztályérdekeit kell hogy megfogalmazza és az egész nép általános érdekei gyanánt feltüntesse — ez az intelligencia számszerűleg véve nem volt erős a 48-as Magyarországon. Néhány tízezer ember: az ősiséggel együttjáró rengeteg ügyvéd és ügyvédbojtár, diákok, nemesi házitanítók, gazdatisztek, alsópapság, a megyei bürokrácia alsó része stb. Mi ez a néhány tízezer ember a 617 000 nemeshez, a 11 millió jobbágyhoz képest! Egy csepp a feudális tengerben — mint Szabó Ervin mondja. De ő nem vette számba, hogy ennek a rétegnek sajátos súlyát megnövelte az a tény, hogy nagy része Budán és Pesten koncentrálódott és éppen legmozgékonyabb, legaktívabb, leginkább deklasszált, tehát a viszonyok megváltoztatásában leginkább érdekelt része — és európaszerte forradalom volt, melynek egy hulláma átcsapott Magyarországra is. Egy országon belül sohasem lehet, már 1848-ban sem lehetett (pedig akkor a bécs—budapesti vasútvonal még csak tervben volt meg, Magyarország egyetlen jelentős vasútvonala csak Pesttől Szolnokig vitt és Bécsbe a leggyorsabb közlekedési eszköz a dunai gőzhajó volt. De ha vasút még nem is volt, volt már nemzetközi piac, amelybe Magyarország már be volt kapcsolva, és az akkori gazdasági válság hatása már Magyarországon is jelentkezett, egyebek között a pesti takarékbetétek csökkenésében) Magyarországon sem lehetett helyesen megítélni az osztályerőviszonyokat az egyes rétegek és osztályok nemzetközi erőforrásainak és nemzetközi szövetségeseik erejének számbavétele nélkül. A márciusi ifjúság erejét az európai forradalom ténye,

Párizs és Berlin proletárjainak barrikádjai, a bécsi egyetemi légió fegyverei sokszorozták meg. És megnövelte erejét Buda és Pest akkori proletárjaival, a céhlegényekkel, a céhen kívül álló napszámosokkal, a városokban is nagyszámú zsellérséggel és a számban gyarapodó gyári munkásokkal való összevegyülése, a főváros népköreiben, egyleteiben, népgyűlésein. Ennek az intelligenciának egyik része nemesi, másik része polgári volt. A nemesi intelligencia a kis és középnemesség fiaiból állott, akiket a föld már nem tudott eltartani, akiket származás és hagyomány, nevelés és környezet még erősen odafűztek a földön ülő, a megyében kormányzó nemességhez, de akiknek életviszonyai már polgáriak voltak és akik természetesen érdekelve voltak azoknak a gátaknak az eltakarításában, melyek a hivatalok szaporítását, a gazdatisztek alkalmazását a nagybirtokon, ipar és kereskedelem, vagyis egyszóval a polgári társadalom fejlődését megakadályozták. Az intelligenciának ez a része kapcsolta össze az intelligencia polgári rétegét a nemesi ellenzékkel. Ennek a deklasszált nemesi rétegnek a Madarászok az igazi képviselői, de belőle származik Szemere Bertalan, Jókai, Vasvári is. A polgári intelligenciának — az pesti írók, újságírók, színészek, diákok jelentős tömegének — csak ezzel a nemesi intelligenciával együtt lehetett politikai szerepe. Igaz, Petőfi, Irányi vagy a parasztsorból származó Táncsics éles ellenzékben voltak a nemesi táblabíró-politikával, de hogyan támaszkodhattak volna a burzsoáziára, amikor ez a gyenge burzsoázia maga is csak mint a nemesség csendes társa vett részt a forradalomban? Az országgyűlés radikálisai ennek a deklasszált nemesi rétegnek voltak a képviselői, mely az országgyűlésen kívül a polgári intelligenciára, ez pedig a „népre" támaszkodott. Nemcsak ennek a plebejus blokknak viszonylagos keskeny volta, hanem az a sajátossága is, hogy egy célkitűzéseiben és érdekeiben polgári, de származásában és hagyományaiban nemesi réteg vezette, magyarázza, hogy a „táblabírákkal", a nemesi ellenzékkel szembeni legélesebb ellenszegülése mellett is, radikálisan és végleg nem tudott szakítani ezzel az osztállyal. Ez egyben azt jelentette, hogy radikalizmusa nem terjedhetett addig, hogy a nemzeti felszabadítás ügyét az agrárforradalommal, parasztfelkeléssel kapcsolja egybe. Ha paradoxul hangzik is, mégis 1848-ban az volt a helyzet Magyarországon, hogy ez az intelligencia a nagyváros plebejus elemeire, a nemzeti forradalom balrahajtása érdekében támaszkodhatott, anélkül, hogy a nemesi középréteggel szakítania kellett volna, a parasztságra azonban csak úgy támaszkodhatott volna, ha ezt a szakítást végrehajtja. Mert a proletariátusnak akkor Magyarországon nem volt még általános nemzeti jelentősége, gazdasági mozgalmai és politikai aktivitása nem bírhattak nagyobb jelentőséggel annál, hogy a nemzeti forradalom radikális útját képviselő nemesi és polgári intelligencia számára tömeget szolgáltasson. Így a forradalom radikális pártjának nem volt kapcsolata a parasztsággal. Madarász József írja le emlékirataiban, hogy amikor 1848 nyarán a megyéket is a népképviselet alapján kellett átszervezni és ezért az átmeneti időre a fennálló nemesi hatóságokat ki kellett egészíteni „népbizottságokká" — ő mint a somogymegyei szélső baloldali ellenzék vezére, aki már a forradalom előtt elvált a középnemesi ellenzéktől és Kossuthtól, egyszerre csak észrevette, hogy nem tudja kit jelöljön ezekre a bizottsági helyekre, mert nem ismerte a parasztokat. A kérdést végül is úgy oldotta meg, hogy minden faluból kijelölte, mint a nép „megbízottjait"

a bírót és a jegyzőt. Képviselői programbeszédjén a tegnapi jobbágyok (Horárikkal, Táncsics barátjával az élükön) sorra kérdezték tőle, nem lehet-e visszavenni azt a legelőt, amit az uraság elvett, fizessük-e továbbra is a szőlődézsmát, nem juthatna-e földhöz az, akinek nincs, de ingyen — akkor ez a radikális rendre azt válaszolta nekik, hogy nem lehet, mert az országgyűlés megtiltotta és amit az megtiltott, azt csak törvényes úton lehet és szabad megváltoztatni. A magyar forradalom vezető radikálisai is a nemesi jobbágyfelszabadítás álláspontján álltak, a *nemzeti felszabadulás* kérdései pedig egymagukban nem tették szükségessé a birtokos középnemességgel való gyökeres forradalmi szakítást. De nem is szakíthattak vele, mert nem volt olyan burzsoázia, mely a nemességgel szemben forradalmi ellenzékben lett volna. Ezért még a forradalom olyan fordulatainál is meg kellett hogy osszák vele a hatalmat, amely fordulatokat ép ez ellen a nemesség ellen, a város (elsősorban a főváros) plebejus elemeire támaszkodva harcban kényszerítettek ki. Így történt ez szeptemberben is. A honvédelmi bizottmány csak addig állhatott kizárólag az országgyűlés baloldalából (és Kossuthból), amíg a másodszor kinevezett Batthyány kormányalakítási próbálkozása még tartott, vagyis amíg még nem volt végleges és bizonyos, hogy a honvédelmi bizottmány nem válik-e újra fölöslegessé, amíg még inkább csak fenyegetés, mint reális hatalom volt. A baloldal túlsúlya a honvédelmi bizottmányban csak szeptember 21-től október 8-ig tartott, amikor végérvényesen át kellett vennie a hatalmat. És a végleges rálépést erre a forradalmi útra mindjárt követte a honvédelmi bizottmány rekonstrukciója, kiegészítése, 13 tagra, amelynek többsége már újra a nemesi középréteg képviselőiből állt. Mindazonáltal, 1848 szeptembertől 1849 márciusig rányomják a forradalom menetére a maguk bélyegét ezek a radikálisok, a „vörös tollasok", a debreceni „flamingók".

A forradalmi háború volt az, ami a hatalomra vitte őket, de ugyanez a forradalmi háború volt az, ami aláásta hatalmuk bázisát. A forradalmi honvédelem követelménye, hogy a forradalmi osztály legenergikusabb rétege kormányozzon. Az Ausztria elleni forradalmi háborút nem vezethette Deák Ferenc, Batthyány, ehhez Kossuth és Madarász László koalíciója kellett. De a forradalmi háború nem csak élre löki, hanem egyben dezorganizálhatja is a forradalmi elemeket. Van erre elég történelmi példa. A Napóleon elleni német felszabadító háborúk segítették hatalomra Steint, Scharnhorstot, Gneisenaut, az akkori legenergikusabb reformereket, de ugyancsak ezeknek a háborúknak köszönhetik, hogy a „felszabadítás" után mint kifacsart citromot dobták félre őket, a porosz király és a junkerek. Nem volt véletlen az sem, hogy ép Robespierre, Franciaország forradalmi propagandaháborújának később (1792—93-ban) oly energikus hirdetője 1791-ben ellenezte a háborút és szembeszállt a girondisták háborús propagandájával. Ha nincs a forradalmi háború alatt is biztosítva a forradalmi erők szervezettsége magában az országban, ha nincs széles tömegméretben, szervezetten alátámasztva a forradalom civilhatalma és ha magában a hadseregben nem ugyanaz a vér kering, mint a forradalom tömegszervezeteiben, akkor a forradalmi háború is dezorganizálja a plebejus elemeket és vereségük forrása lesz. Ez történt Magyarországon 1848-ban. A márciusi ifjúság felolvadt a honvédseregben. A népgyűlések szónokai, a népegyletek agitátorai elmentek

tisztnek, honvédnek, kormánybiztosnak, adjutánsnak. Budapest kiürítése és a kormány átköltözése Debrecenbe megfosztotta a honvédelmi bizottmány radikálisait pesti tömegtalajuktól, mert Debrecen nem pótolhatta a 150 000-res nagyvárost. Így a hatalom egész szervezete 1849 januárjától kezdve már csak két pilléren nyugodott: a hadseregen és a vármegyén. Igaz, a kormányt a hadviselés és a nemzetiségi ellenforradalom elleni harc szükségletei rávitték a forradalmi centralizáció útjára és a vármegyei decentralizáció oly lelkes híve, mint Kossuth 1849 februárig 22 kormánybiztosi kinevezést írt alá. De a forradalmi központi hatalomnak ezek a szervei vajmi kevéssé hasonlítottak a francia konvent komisszárjaihoz, az orosz proletárforradalom forradalmi megbízottjaihoz. A konventbiztosok szerte az országban a jakobinus egyletekre, népkörökre támaszkodtak, a szovjetforradalom komisszárjainak ereje pedig, amivel érvényt szereztek a polgárháború alatt a proletárállam általános szempontjainak, a kommunista párt szervezeteinek az egész országot átfogó, a nép minden életnyilvánítását felölelő hálózata volt. A 48-as kormánybiztosok centralizáltak ugyan, de támaszkodniok csak a nemesi vármegyére lehetett. A civil hatalomnak nem volt más ereje, mint az, amit a megyei szervezet a rendelkezésére bocsátott. A vármegyében pedig a birtokos középnemes volt az úr, tőle függött az újoncállítás, a hadseregellátás. Ebből a helyzetből két olyan dolog következett, ami a forradalom további sorsát eldöntötte. Az egyik: a civilhatalom és a hadsereg közötti szakadék. A másik: a honvédelmi bizottmány radikális baloldalának bukása.

A Görgey Kossuth közti ellentétet 80 esztendő óta tárgyalja a polgári történetírás, anélkül, hogy az ellentét megértésében tovább jutott volna a két férfi „jellemében" való keresgélésnél. Pedig Görgey „jellemét" is a forradalmi kor viszonyai magyarázzák. A civilhatalommal való lázongó szembeszállástól az áruláson át a katonai államcsínyig — ezeken a húrokon pendült a polgári forradalom nem egy parvenü tábornoka. Görgey azért nem játszhatott — minden egyébtől eltekintve — bonapartista szerepet a magyar forradalomban, mert a magyar középbirtokos nemesség a forradalomtól való minden húzódozása ellenére még nem volt annyira burzsoá, hogy cserbenhagyja a maga képviseletét, hogy tömegében a kard uralma mögött akart volna megbújni. De legfőképpen azért lett Görgeyből a magyar „gloire" megteremtője helyett a világosi kapituláns, mert a magyar forradalomban nem volt kielégített parasztság, mely elérve a maga osztálycéljait, támogatást nyújtott volna egy kalandornak, aki az egész forradalom befejezését proklamálja. De ha Görgey nem lehetett Bonaparte, Kossuth sem volt képes arra, hogy Görgeyt a francia forradalom áruló tábornokának, Dumouriez-nek sorsára juttassa. Kossuth szégyenletes ingadozásainak, következetlenségének és tehetetlenségének Görgeyvel szemben egyszerűen az a magyarázata, hogy a civil hatalomnak nem volt *szervezett* támasza a hadseregben a közhonvédek között, és ez a szervezett támasza azért hiányzott, mert nem volt meg a hadseregen kívül sem: a néptömegekben. A kormánybiztosok Görgey mellett nem képviseltek komoly hatalmat, mert csupán a tisztikaron belül Görgey fölényét nem tudták elvitatni, és Csányinak, Szemerének a közhonvédekhez csak abból állt a viszonya, hogy lelkesítő szónoklatokat tartottak nekik. És Kossuth következetlenségeinek és Görgey lázongásaival

szemben való pipogyaságának méltó párja Görgey következetlensége és folytonos meghátrálása Kossuthtal szemben.

A honvédelmi bizottmányban a baloldal hegemóniája Debrecenben nem tartott sokáig. Madarász László ellen a „békepárt" (a nemesi középpárt, melynek a Debrecentől távolmaradó Batthyány és Deák helyett Bezerédy és Kovách voltak a vezérei) rohama már márciusban sikeres volt, habár végleges megbuktatása csak április végén, a hadsereg győzelmi sorozata után következett is be. Már márciusban a nagy tavaszi offenzíva megindítása előtt a békepárt többségben volt az országgyűlésen és a „purifikációs" eljárást, mellyel Madarászék — régi forradalmi példák alapján — meg akarták tisztítani a nemzetgyűlést, megfosztva képviselői mandátumuktól azokat, akik Windischgrätz további előrenyomulásától tartva, nem mertek Debrecenbe jönni — ezt a forradalmi tisztogatást ellenforradalmi fegyverré változtatták. A parlamenti igazolóbizottságban sorra igazolták a békepártnak, ha későn is, de Debrecenbe érkező tagjait. Úgyannyira, hogy Kossuth maga is, aki pedig a békepárt és Madarász harcában — melyet a középbirtokos nemesség képviselői bevált recept szerint nyílt politikai küzdelem helyett a rágalom fegyvereivel folytattak* semlegesnek szeretett volna mutatkozni, március 25-én, mielőtt az offenzíva küszöbén a hadsereghez ment volna, szükségesnek tartotta, hogy szembeszálljon a békepárttal, és felemelje szavát a parlament összetételének reakciós megváltoztatása ellen. De ez volt Kossuth utolsó szolidaritási aktusa a forradalom radikális frakciójával. A katonai győzelmek megpecsételték a forradalom fordulatát jobbfelé és Kossuth újból arrafelé fordult, amerre a forradalom vihara irányát változtatta. A tavaszi offenzíva sikereinek katonailag nem volt az az értéke, mint a francia köztársaság Fleurus-i győzelmének 1794-ben, amely a jakobinus forradalmi diktatúráját feleslegessé tette, de politikai hatása — mutandis mutandis — ugyanaz volt. A hadsereg győzelmi útja 1849 április 1-től a hatvani, tápióbicskei, isaszegi, váci győzelmeken át, még nem is ért a végére, még nem lehetett szó a forradalom komoly lélekzetvételének kiküzdéséről és Kossuth — még a váci győzelem (április 19.) és a körülzárt Komárom felszabadítása előtt (április 22.) máris hozzáfogott a forradalom „normalizálásához", polgári „konszolidálásához". Mert a függetlenségi nyilatkozat — nem úgy, mint ahogy a polgári történetírás a maga korlátolt ideológiai szemüvegén át látja, — a forradalmi radikalizmus belső likvidálását vezette be. Az erélyes gesztusnak kifelé belpolitikai jobbrafordulás felelt meg. Az új Szemere-minisztérium, a maga féligmeddig nyílt békepárti elemeivel: Csányival, Batthyány Kázmérral és hozzá Görgeyvel, a vésztörvényszékek eltörlése, a honvédelmi bizottmány megszüntetése, az alkotmányos ceremóniák helyreállítása, a végrehajtó és törvényhozó hatalom gondos elválasztása — amely Kossuth, a kormányzó és Szemere, a miniszterelnök közötti hatáskörök kicsinyes elkülönítésében nyilvánult —

* Azzal vádolták Madarász Lászlót, hogy a Görgey hadbírósága által kivégeztetett gróf Zichy Ödön elkobzott gyémántjait elsikkasztotta. Madarász, aki a Pestről Debrecenbe való menekülésnél nem vitte magával a rendőrségnek, melynek vezetője volt, összes iratait, hiába hivatkozott arra, később pedig Pest visszafoglalása után megakadályozták, hogy rehabilitálja magát.

a törvényhozó és végrehajtó hatalom egységéről szóló forradalmi elv nyílt elejtése — mindez párosulva a baloldalt képviselő Madarász László megbélyegzésével és a politikai rendőrség feloszlatásával, mutatta, hogy a katonai győzelmek újra a középbirtokos nemesi réteg kezére juttatták az *egész* hatalmat, a radikális elemek mehettek, mert megtették, ami történelmi tisztjük volt. Kossuth kormányzósága semmi egyéb nem lett volna, mint jutalom azért, hogy a radikális elemekkel való blokkját felbontotta és újra a nemesi középréteggel szövetkezett.

De ennek az egész alkotmányosdinak és normalizálásnak — a maga rengeteg hivatalnoki kinevezésével és a bürokratikus kompetenciák elhatárolásával — hiányzott a talaj a lába alól. Mert az osztrák hadsereg nem volt megsemmisítve és az orosz intervenció csak most kezdődött! A haza csak most kezdett igazán veszélyben lenni, a forradalom végső erőmegfeszítésére, tartalékjainak teljes kimerítésére csak most lett volna igazán szükség! De a békepárt sietett elhinni, hogy itt az ideje a forradalom likvidálásának. Másrészt a detronizáció, Kossuth kormányzói állásával maga is ellentmondott ennek a szándéknak. A középnemesi békepárt a Habsburgokkal akart kompromisszumot és nem akarta, hogy továbbra is Kossuth képviselje, akit a radikálisokkal való blokkja szeptembertől márciusig kompromittált. Komárom felszabadításától egész a bukásig az jellemezte a magyar forradalom helyzetét, hogy minden erőtényező, rétegek és személyek, osztályok és pártok, úgyszólván szándékosan félreértették a helyzetet, a forradalom belső és külső erőviszonyait. A békepárt győzelmével megszűntek a hadicélok (Szemere Buda bevétele után kijelentette, hogy a hadseregnek alig van már tennivalója), de azért mindenki úgy tett, mintha lennének: innen ered, hogy Komárom felszabadítása után nem Bécsnek, hanem Budának fordultak. A hadigépezet áprilistól júniusig üresen szaladt, beleértve Buda ostromát is, ami csak egy véres és ezért különösen kirívó esete volt ennek az üresen futásnak. Kossuth kormányzó volt, ennek az állásnak minden díszével és civillistájával, pedig tudta, hogy vele szemben soha olyan erős és általános nem volt az ellenzék. A nemesi középbirtokos réteg felmondta a forradalom egész tartama alatt teljesen soha meg nem szakadó blokkját a radikálisokkal és így már nem volt szüksége arra, hogy a maga nevében más beszéljen. Kossuth egész bonyolult közvetítési funkciója, amellyel a forradalom egész folyamán egyik réteget a másikkal szemben képviselte, egyszerre feleslegessé vált. Persze a magyar történetírás nyolcvan év óta tanakodik olyan kérdések felett, hogy „mi lett volna", ha Görgey és Kossuth nem „versengenek", ha Görgey Buda helyett Bécsnek fordul, ha idejében engedelmeskedik a kormánynak és visszavonul a Dunántúlról, hogy a déli hadsereggel egyesülve izoláltan megverhesse előbb Haynau-t és aztán Paskievicset, „mi lett volna", ha Dembinszki nem veszti el a temesvári csatát, hanem Görgeyvel Aradnál egyesülve győz stb. stb. A forradalom belső osztálymechanizmusa, valóságos menete és törvényszerűsége hétpecséttel lezárt titok volt ennek a történetírásnak. Hogy Komárom után a forradalomnak a fényes katonai győzelmek világra szóló sorozata után is szükségképpen újra hanyatló irányt kellett követnie, hogy a katonai győzelem azért volt már lehetetlen, mert már nem volt, aki komolyan győzni akart volna, hogy Görgey nagyobb engedelmessége és gyorsabb egyesülése a magyar főseregg

nem változtathatott azon a tényen, hogy a háború csak népfelkeléssé szélesítve lehetett volna sikeres, ezt pedig a békepárt a maga liberális nemeseivel nem csinálhatta, mert a saját árnyékán nem ugorhatott át — mindezt hiába keressük az 1848-ról szóló magyar történelmi művekben, pedig légió a számuk.

III-[IV]

1849 januárjában Marx Kossuthot Dantonhoz és Carnothoz hasonlítja, a forradalom bukása után pedig 1850-től kezdve a legélesebb harcot folytatja ellene. 1849 januárjában a Neue Rheinische Zeitung a magyar forradalmat a nagy francia forradalomhoz hasonlítja. 1851-ben pedig Engels a New-York Tribuneben „Forradalom és ellenforradalom Németországban" című cikksorozatában szemére veti a magyar forradalom vezetőinek a bécsi októberi felkelés cserbenhagyását: „Vajjon a magyar kormánynak ebben a szívós ragaszkodásában valamely úgynevezett legális felhatalmazáshoz, nem annak a módszernek első világos jelét kell-e látnunk, amely egy meglehetősen kétes legalitás látszatába akart burkolódzni, mely, bár Magyarországot nem mentette meg, később azonban nem tévesztette el hatását az angol burzsoá-publikumra."

Nem arról van-e itt szó, hogy Marx és Engels 1851-ben megmásították korábbi nézeteiket a magyar forradalomról? Nem.

Marx viszonyát a magyar forradalomhoz és vezéreihez 1848—49-ben az szabta meg, hogy akkor a Habsburg reakció elleni fegyveres harc volt napirenden, melynek vezetői az európai proletariátus és a „szociálrepublikánus" polgári-demokratikus forradalom természetes szövetségesei voltak. Ellenben 1850-től kezdve nem forradalmi vezérekkel, hanem a kispolgári demokrácia táborát szaporító emigránsokkal állt szemben. 1850-től kezdve Marx éles harcban állt a kispolgári demokrácia valamennyi árnyalatával. Ez a harc a proletariátus önálló osztályideológiájáért és politikájáért, önálló szervezettségéért folyt. A Ruge, Kinkel, Ledru-Rollin, Louis Blanc, Mazzini, a kispolgári demokrácia egész tábora elleni harc az emigráció első éveiben kiegészítője volt annak a harcnak, melyet Marx az újjászervezett Kommunista Szövetségben folytatott a Willich-Schapper-féle „baloldali" frakció ellen, amely frakció a Marx és Engels elleni „radikális" álláspontját, hogy az 1848/49-es forradalom nincs lezárva, jól összeegyeztette azzal a jobboldali állásponttal, hogy az 1848-as forradalomban Párizstól Frankfurtig levitézlett demokrata kispolgárokkal szövetkezett. A Kossuth elleni harc tehát része volt Marx és Engels harcának a proletárság osztályönállóságáért, a kispolgári demokráciáról való leválásáért. Ezek az emigráns dèmokraták — köztük Kossuth — azt hitték, hogy az új forradalom az abszolutizmus ellen tisztán a belátáson és az erőszakon múlik, a forradalom és ellenforradalom menetének és fejlődésének anyagi feltételeiről fogalmuk sem volt.

A valóságos helyzetnek merőben ellentmondó célkitűzéseikkel és a forradalomban érdekelt rétegek tényleges szükségleteitől merőben távolálló, levegőben lógó összeesküvő szervezkedésükkel, ezzel a kispolgári puccsizmussal, Marx és Engels élesen szembe fordult.

A Mazzini és Kossuth rendezte 1853-as milánói puccsal kapcsolatban Engels „elvont felkelési düh"-ről írt. Szinte felesleges hangsúlyozni, hogy Marx és Engels nem *általában* a földalatti szervezkedés ellen foglaltak állást, hiszen a vezetésük alatt működő Kommunista Szövetség ugyanekkor Németországban illegálisan működött. Ami ellen ők fordultak, az a forradalmi osztály tényleges tömegmozgalmával össze nem függő „konspiráció" volt, az a kispolgári „felkelési düh", amellyel — mint Engels mondja —, „a haza felszabadítását a semmiből, a semmi alapján, a semminek dekretálják".

Kossuth „konspiratív" szervezkedése 1850—1854-ig Magyarországon szintén tökéletes kudarcot vallott, mert új forradalmat akart „dekretálni" akkor, amikor az a réteg, melyre támaszkodni akart, a nemesi középbirtokosság, javában el volt foglalva a krími háború nyomában fellépő gabona-konjunktúra kihasználásával. A forradalomnak ez a „dekretálása" pedig azt jelentette a kispolgári demokraták szemében, hogy a proletár-osztályharcot alá kell rendelni a kispolgári demokrácia abszolutizmus elleni látszatharcának. Ez a magyarázata annak, hogy sokszor úgy látszik, mintha Marx és Engels a forradalom után ellentmondanának annak, amit a forradalom alatt hirdettek. Mert a forradalom után a proletárság önálló szerepéért vívott harc azt követelte, hogy a fősúlyt tegnapi (és holnapi) szövetségeseik következetlenségeinek, felemásságának kérlelhetetlen leleplezésére fektessék.

Marx 1848-ban Lengyelország nemzeti harcának forradalmi jelentőségét emelte ki, viszont Engels 1851-ben azt, hogy orosz agrárforradalom esetén Lengyelország forradalmi szerepének végeszakad. A Neue Rheinische Zeitung 1849-ben Magyarországot úgy ünnepli, mint az európai haladás zászlóhordozóját a szláv ellenforradalommal szemben, de 1851-ben Jones chartista vezér már Marx útmutatása alapján támadja meg Kossuthot (aki fölényesen feltételekhez kötötte megjelenését a chartista pártnak a magyar forradalom tiszteletére rendezett bankettjén) és ebben a kíméletlen támadásban Magyarország már nem mint a haladás zászlóvivője szerepelt, hanem mint egy „félbarbár" ország, amelynek színvonalára az európai forradalmak, „a munka keresztes hadjáratai a tőke ellen" nem süllyedhetnek le.

A proletárság képviselőjeként utasítja vissza Engels az elbukott nemzeti forradalmak emigráns vezéreinek azt az igényét, hogy körülöttük forogjon a világ: 1851 elején a chartisták lapjába cikksorozatot készül írni a kontinentális demokráciáról, melyben „az olaszoknak, lengyeleknek, magyaroknak a kellő világossággal meg fogom mondani — írja Marxnak — hogy modern kérdésekben be kell fogni a szájukat".

A proletárság osztályönállóságának kidomborítására szolgál az 1848/1849-es magyar forradalom utólagos éles bírálata is. Ha a Neue Rheinische Zeitung azt emelte ki a magyar forradalom szeptember—januári szakaszának az alapján, amivel Marx és Engels a proletárság nevében közösséget vállaltak a magyar mozgalomban, a New-York Tribune azt emelte ki — az *egész* magyar forradalom története alapján — amivel *nem vállalták a közösséget.*

Ily módon Marx és Engels nézetei korántsem mondanak ellent egymásnak, ellenkezőleg éppen a maguk dialektikus egységében szolgáltatják a kulcsot a magyar forradalom egész menetének megértéséhez.

Az a kérdés, mellyel kapcsolatban Marx és Engels az 1848—49-es forradalmak lezajlása után a nemzeti mozgalmak vezető pártjainak felemásságát élesen ostorozták, a parasztkérdés volt. Mindig újból és újból visszatérnek a nemzeti forradalom és a parasztfelszabadítás összefüggésére. Lengyelországgal kapcsolatban Marx egy Engelsnek írt levelében (1856 december 2-án) kifejti, hogy őt a lengyel nemzeti forradalmak mellé „az a történelmi tény állította, hogy 1789 óta minden forradalom életképességének és belső erejének mértéke meglehetős bizonyossággal Lengyelországgal szemben tanúsított magatartása volt". Csak *egy* olyan forradalom volt — teszi azonban hozzá Marx — melynek bizalmatlansága Lengyelországgal szemben forradalmi és jogosult bizalmatlanság volt: a francia jóléti bizottságé 1793-ban. A francia jakobinusok ugyanis bizalmatlanul tudakolták Kosciusko küldöttjeitől: „Honnan van az, hogy a ti diktátorotok a parasztok tömegfelkelését nem meri végrehajtani, mert fél az arisztokratáktól, akik nem akarják, hogy elvonják tőlük a »kezeket«? Mért van az, hogy nálatok a jobbágyterhek ellen lázadó parasztokkal kíméletlenül elbánnak, de az összeesküvő arisztokratáknak semmi bajuk nem történik?"

És ahogy a lengyel, úgy az olasz forradalmi párttal szemben is felvetik Marx és Engels a parasztkérdést, a felszabadulás kardinális kérdéseként, amelyen a feudális idegen uralom lezárásának sikere múlik. 1851 szeptemberben örömmel üdvözlik, hogy Mazzini forradalmi nemzeti pártjából egy radikális szárny kivált, „amely az olasz parasztok anyagi érdekeire való közvetlen appelálást" követeli, amire „Mazzini burzsoákból és nemesekből álló pártja nem képes" (Engels levele Marxhoz 1851 szept. 23-án).

Hogy egy polgári forradalom demokratikus pártjának valóban és mindvégig következetesen demokratikus-e a politikája, annak mértéke Marx és Engels szemében a párt parasztpolitikája volt.

Hogy mit értettek Marx s Engels következetes demokratikus-forradalmi politikán, olyan gazdasági szerkezetű országban, mint amilyen Magyarország is volt 1848-ban, azt megmondották a Neue Rheinische Zeitungban a Magyarországgal oly sok vonatkozásban rokon (gazdasági elmaradottság, gyenge burzsoázia, idegen elnyomás, nemesi hegemónia a nemzeti mozgalomban) Lengyelország nemzeti forradalmi mozgalmaival kapcsolatban. Szerintük a lengyel forradalom demokratikus pártjának (Lelevel, Mieroszlavszki) általános európaiérdeme volt, hogy rámutatott a plebejus forradalom lényegére egy agrárországban:

„A nagy földművelő népek a Keleti tenger és a Fekete tenger között — írja a Neue Rheinische Zeitung — a patriarchális, feudális, barbárságból csak agrárforradalommal tudják kimenteni magukat, amely szabad földbirtokossá változtatja a röghöz kötött és robotköteles parasztot, olyan forradalommal, mely ugyanaz, mint az 1789-es forradalom volt a falun". „Az 1846-os krakkói felkelés óta a harc Lengyelország függetlenségéért egyet jelent az agrárdemokráciáért való harccal, mely Kelet-Európában a patriarchális-feudális abszolutizmus elleni harc egyetlen lehetséges formája."

És hogy mit értett Marx „agrár-demokrácia" alatt, azt kifejtette 1854-ben a spanyol forradalmakról írt cikksorozatában: „A juntának hatalmában állt volna, hogy megvalósítson a honvédelem igaz ügye nevében minden további

nélkül minden társadalmi reformrendszabályt, mely az egyház és az arisztokrácia birtokait a polgárságra és a parasztságra ruházza át. Ugyanazon szerencsecsillag alatt állt, mint a francia jóléti bizottság, a belső átalakulást elősegítette a külső támadás visszaverésének szükségessége."

Az agrárdemokrácia tehát: oly agrárátalakulás, mely nem elégszik meg azzal, hogy a jobbágyot szabad birtokossá teszi, a feudális urak földrablásai által megnyirbált jobbágytelken, hanem parasztbirtokká darabolja szét a feudális nagybirtokot is.

A magyar forradalom jobbágyfelszabadítása nem demokratikus, hanem felülről végrehajtott rendszabály volt, nem „agrárdemokrácia". Marx Kossuthtól is ugyanazt kérdezhette volna, amit a francia jakobinusok kérdeztek Kosciuskótól, hogy a magyar népfelkelő nemzetőrség nagyfokú katonai értéktelensége legfőképpen azon múlt, hogy a nemesi vármegye nem volt hajlandó a „kezekről" egykét hónapnál hosszabb időre lemondani és így a parasztnemzetőrök a megye által megszabott idő leteltével hazaszéledtek. A magyar forradalmi kormány is statáriummal és akasztófával bánt el azokkal az alföldi parasztokkal, akik agrárdemokráciává akarták szélesíteni a nemesi jobbágyfelszabadítást és főleg azokban a megyékben, amelyek később is fészkei voltak a kilencvenes és kilencszázas évek „agrárszocialista" mozgalmainak, földfoglalásokba kezdtek.

1848-ban Táncsicson, Horárikon, Petőfin kívül nem volt senki Magyarországon, aki a jobbágyfelszabadítást demokratikusan akarta volna megoldani. Az az anyag, amit Szabó Ervin erre nézve összegyűjtött, teljesen helytálló, az ő érdeme a 48—49-es mozgalom szélső paraszti baloldalának megrajzolása. A parasztság alapvető osztályprogramja 1848-ban, mint ahogy azt Táncsics formulázta, Magyarországon is elsősorban az volt, ami a nagy francia polgári forradalomban: a nemes és jobbágy közötti viszony likvidálása terén az addig „felülről" megtett lépések demokratikus revíziója.

Magyarországon a parasztság elsősorban a török kiverése óta nagy arányokban folyó földrablások, de különösen a 19. század 30-as éveitől kezdve a nemesi nagybirtok növekvő gyapjú-exportja miatt nekilendült legelőrablások jóvátételét követelte. Ez a paraszti program ideológiailag a régi paraszti földkommunizmus nevében lépett fel és ezért úgy látszott, hogy a kapitalizálódás folyamata ellen irányul, hiszen a földrablásokkal, aminek jóvátételét a jobbágyság követelte, alakult át a nemesi nagybirtok árutermelő nagybirtokká. Azonban ez a paraszti radikalizmus csak illúzióban volt antikapitalista, valójában a feudalizmus sokkal radikálisabb, sokkal polgáribb likvidálását akarta, mint amilyen „polgári" volt a nemesi nagybirtok évtizedes földrablása. Táncsics „földkommunista" programja, kapcsolatban a legelő-elkülönzések revíziójának és valamennyi feudális szolgáltatás kárpótlás nélküli eltörlésének követelésével: ez volt a magyar forradalom legradikálisabb, következetesen demokratikus polgári programja. (Táncsics az egykorú francia szocializmustól, Cabet-tól kölcsönzött ideológiai köntösében is a magyar parasztság képviselője volt, nem pedig a munkásságé. Mint a parasztságról leváló félproletár író később is csak annyiban vált a munkásság képviselőjévé, amennyiben ez a munkásság a 60-as években még nem vágta el egészen a köldökzsinórt, mely a parasztsághoz fűzte.)

A magyar jobbágyságnak a városban úgyszólván nem voltak jakobinus vezetői. A parlamenti radikálisok szerény parlamenti módosító javaslatai lényegében nem változtattak a magyar jobbágy-felszabadítás természetén, mely abban állt, hogy a nemesi tulajdont polgári tulajdonná változtatta úgy, hogy a régi földrablásokat szentesítse (az országgyűlés kimondta, hogy az addig már végrehajtott legelő-elkülönzések megváltoztatása lehetetlen) és hogy új földrablásokat tegyen lehetővé (kimondták, hogy az irtványföldeket, amelyek nem estek a jobbágyföldek kategóriájába, a földesúr visszaveheti). E két alapvető sérelem mellett is latbaesett a feudalizmus egész sereg maradványának fenntartása, az italmérés és mészárszék, vadászat és halászat, földesúri előjogának fenntartásától a taksások feudális szolgáltatásainak fenntartásáig. Mindennek nem mond ellent, hogy a kötelező jobbágyfelszabadítás állami kártalanítással már maga is a forradalmi tömegmozgalomnak tett engedmény volt. A márciusi úrbéri törvényhozás ép azt mutatja, hogyan lett a pozsonyi táblabíráknak a harminceszteндős reformkorszakban megszokott csigatempója egyszerre forradalmi sietséggé.*

A parasztság így természetesen csak felemás módon vett részt a forradalmi háborúban. Igazi tömegfelkelésről szó sem lehetett. Jellemző, hogy Kossuth két ízben hirdetett tömegfelkelést, — 1848 decemberében Pest kiürítése előtt Windischgrätz ellen és 1849 júliusban az oroszok ellen — és mindkét ízben keresztes háború formájában: papokkal, imákkal, processziókkal.

48 decemberében jutalmat csak a rokkantaknak ígért (10 hold földet, vagy 1000 pengőt, vagy ellátást holtig), 49-ben pedig már csak a túlvilági jutalom az egyetlen ígéret. A francia forradalom „levée en masse"-ának (tömegfelkelésének) ez a karikatúrája persze semmi eredménnyel sem járt (Görgey joggal gúnyolódott fölötte) és „a haza elveszett", mert a magyar kormány nem használta ki „a honvédelem igaz ügye" érdekében azt, hogy a francia jóléti bizottsággal közös szerencse-csillagzat alatt állt.

Ha a magyar forradalom demokratikus pártja a maga radikalizmusát a nemzeti függetlenségért folyó harcban tudta rákényszeríteni a forradalomra, a jobbágyfelszabadítás kérdésében viszont a birtokos középnemesség tudta érvényesíteni a maga anti-demokratikus álláspontját.

A magyar forradalomban sem a demokratikus párt nem volt következetes, mert az agrárkérdésben a forradalom mérsékelt irányát képviselő réteg álláspontjára helyezkedett, sem a liberális középnemesség nem volt következetes a maga mérsékletében; mert rásodródott a nemzeti kérdés demokratikus megoldásának álláspontjára. A magyar forradalom eme sajátosságának az az oka, hogy az egyes osztályok és rétegek még nem eléggé élesen különültek el egymástól, szociális fiziognómiájuk még elmosódott volt. És ez az ellentmondás,

* Ép e sietség miatt nem tudtak a magyar nagybirtokosok sose megbékülni a 48-as úrbéri törvényhozással: nekik a kötelező megváltás, az állami kártalanítás azt jelentette, hogy a feudalizmus arisztokratikus likvidálása demokratikus nyomás alá kerül, letért arról az útról, mely lassan, hosszadalmasan hasonlította volna hozzá a feudalizmust a kapitalizmushoz. Természetes, hogy ezt az agrárius konzervativizmust az új magyar történetíró-iskola (Szekfű Gyula és társai) szintén magáévá tette, szerinte is „elsietett" volt a 48-as úrbéri törvényhozás.

a forradalom radikalizmusának és mérsékletének ez a sajátos összevegyülése, a feudalizmus *alulról* és a feudalizmus *felülről* való likvidálásának keveredése, föllelhető a 48-as mozgalom minden megnyilvánulásában.

1848 szeptemberében Kossuth nyíltan proklamálja a törvényesség talajának elhagyását. Batthyányival szemben, aki még mindig a törvényesség alapján szeretne kiegyezni az ellenforradalommal, hirdeti: „aki téged kővel dob meg, dobd vissza mennykővel". Debrecenben a nagy offenzíva előtt Kossuth a békepárttal szemben hirdeti, hogy a hazát nem lehet Werbőczi hármas-könyvének korlátai között megmenteni és Szemere miniszterelnök egyenesen forradalmi kormánynak nevezi minisztériumát. De a magyar forradalom hadai ugyanakkor Perczel és Görgey vezérlete alatt Jellasich üldözése közben a „törvényesség" tiszteletében megtorpannak az osztrák határon és ölbetett kézzel nézik, hogy a bécsi fölkelés, mely pedig közvetlen szolidaritási aktus volt a magyar forradalommal, elvérezzen. Amikor Engels a Newyork Tribuneben ezt a felemásságot, következetlenséget ostorozza, akkor ugyanazt bélyegzi meg a magyar forradalomban, mint a poroszban: a forradalom és a legitimitás összeegyeztetését, „azt a gyáva kísérletet, hogy a forradalmat a jogfolytonosságra alapítsák."

Ugyanez az ellentmondás jelentkezik a forradalom hadviselésében is. Forradalmi hadsereg, melynek tisztikarában Görgey gondosan ápolja a régi osztrák hadsereg hagyományait és amelyben a fegyelem eszköze a legénység közt a botbüntetés! Forradalmi hadvezér, aki lenézi a népfelkelést és mindenképpen igyekszik izolálni tőle a sorkatonaságot! Görgey nagyszabású visszavonulásaival és a nagy tavaszi hadjárat minden egyes ütközetben megismétlődő elszalasztott alkalmaival szemben a hadviselés valóban forradalmi elemét a híres harmadik és kilencedik zászlóalj szuronyrohamai képviselik és Bem harcmodora, ez a sajátos egyesítése a guerilla harcmodornak a napoleoni taktikával.

Engels, aki behatóan foglalkozott a 48-as magyar hadjárattal és már 1851-ben könyvet készült írni róla, ezt írja tanulmányairól Marxnak: „Komolyan magolom most a magyar hadjáratot és azt hiszem, októberig áttanulmányoztam az összes forrásokat, mindenesetre ezen a télen megírom a könyvet. Minél jobban belejövök, annál szebb lesz a dolog mindkét részről. Jelenleg Görgeyt és Windischgrätzet hasonlítom össze... Isteni, hogy a két ellenfél mindegyike hogyan próbálja a saját hadseregét még rosszabbnak feltüntetni, mint a szembenállót. Egyébként Windischgrätz-atya az általunk ismert szamárnak bizonyul... Görgey a maga cinizmusában a tényeket sokkal nyíltabban és helyesebben mondja el, mint a hazug, öndicsérő Windischgrätz. De ez egy olyan hadjárat, mely teljesen méltó az 1848/49-es évhez! Mindkét oldalon félnek, a régi hadseregek is, a forradalmi hadseregek is szégyent vallanak." (Engels levele 1854 június 10-én.) Engels Görgeyről, miután azonnal megjelenése után elolvasta emlékiratait, egy Marxhoz írott levelében (1852 július 6-án) nem éppen hízelgő véleményt mond:

„Görgey könyve galád; hihetetlen, milyen kicsinyesen irigy, milyen gyalázatosan, aljasan bornírt. A katonai része jó. Görgey, úgy ahogy' van: a talentumos ex-hadnagy, akiből azonnal generálist csinál a forradalom, de akin a csapatszolgálat és az elemi taktika aprólékos részleteinek a tojáshéjja még köröskörül rajta van. Azok a magyarok, akik szerint Görgey ezt a könyvet nem írhatta,

szamarak... A fickó gonosz bornírtsága odáig megy, hogy még arra is ráviszi, hogy önmagát blamírozza, mint például a váci proklamáció ügyével, ahol szemére veti Kossuthnak, hogy a valóságban okosabb volt, mint bombasztikus beszédeiben, vagy mint az egész gyámolatlan előadásmóddal, mellyel a szerző, akarata ellenére, folyton kompromittálja magát... De rosszindulatú bornírtsága ellenére is: Görgey — mindenütt látja a ember — mégis fölötte áll valamennyi többinek. Miféle fráterek hát a többiek!"

A forradalom radikalizmusának és mérsékletének keveredése a forradalmi háború offenzívájának felemásságában, az offenzívának éppen a győzelmi sorozat után való megtorpanásában jelentkezik, abban hogy a forradalmi háborút eleve a nemzeti korlátoltság zárta határok közé, hogy Görgey és tisztikara még Kossuthnál is jobban gyűlölte a hadsereg lengyel tábornokait, akikben a magyar forradalom gyűlölt nemzetközi vonatkozásait látta megtestesítve és kezdettől fogva elkeseredetten szembeszállt azzal a tervvel, hogy szuronyok hegyén vigyék a határokon túl a forradalmat.

Ismeretes, hogy Marx „Herr Vogt" című könyvében élesen bírálta Klapkával szemben Komárom védelmének katonai hibáit és a kapituláció szégyenletességét.* A világosi fegyverletételt pedig „szégyenletesnek" nevezi.

És valóban, a magyar forradalom Világossal való bevégződése egyetlen aktus gyalázatában sűríti össze mindazt, ami ebben a forradalomban felemás és következetlen volt. Ebben a forradalomban a forradalmi lendület *egy* lépést tesz előre s a minél előbbi nyugalomra áhítozás *két* lépést *hátra*.

Ha egy forradalom kardcsapás nélkül, dicstelenül kapitulál, akkor ez azt jelenti, hogy a forradalom maga tagadja meg önmagát, és így később csak nehezen vagy sehogysem tudja majd betölteni azt a feladatát, hogy új forradalmi energiák forrásává legyen. Az az évtizedes vita, amit Görgey és Kossuth hívei folytattak egymással a világosi árulás vádjáról, csak arra szolgált, hogy a felelősséget egymásra hárítsák. A 67-esek — Kemény Zsigmondtól Gyulai Pálig — Görgeyt az árulás vádja alól tisztára mosva, egyben védtek mindent, ami a 48-as forradalomban következetlen és felemás volt és támadták mindazt, ami valóban forradalmi volt, ami tehát mint még eleven történeti hatóerő számba jöhetett. Kossuth árulási vádja pedig csak arra szolgált, hogy saját felelősségét a forradalom Világosig való fejlődéséért kicsinyítse. Nem véletlen, hogy Marx Világosért Kossuthot támadta élesebben.

A polgári forradalom mindig magában hordja a feudalizmussal való gyökeres leszámolásnak és a feudalizmussal való kiegyezésnek irányzatait. A polgári forradalom éppen e két irányzat harcából áll. Mindkét irányzatot rendesen a burzsoáziának külön rétegei képviselik; külön személyek, külön típusok, külön jellemek testesítik meg. A polgári forradalom menete éppen abból áll, hogy a két irányzat harcában ezek a rétegek, személyek, típusok harcban elbuknak és felváltják egymást. A polgári forradalom tényleges osztálytartalma csak

* Jellemző, hogy a kapitulációs szerződés feltételei között Klapka elfelejtette kikötni, hogy ne csak a honvédtiszteket, hanem a közhonvédeket se lehessen besorozni a hadseregbe, amit Haynau, persze, rögtön kihasznált és miközben a honvédtiszteket szélnek eresztette, a legénységet összefogdostatta és besoroztatta.

utólag, a különféle radikális és ellenforradalmi kilengések végső eredőjeképpen mutatkozik meg és érvényesül. Olyanfajta törvénye ez a polgári forradalmaknak, mint a kapitalizmus ár-alakulásáé: az árak az érték körül hullámzanak. Ez éppen a magyarázata annak, hogy a polgári forradalomban taktikai okosság és elvi szilárdság rendszerint nem együtt lépnek fel, hanem mint a forradalom polgári mérséklete és kispolgári doktrinarizmusa, tehát mint két réteg álláspontja állnak szemben egymással. A proletárforradalom menete nem ilyen anarchikus: taktikai hajlékonyság és elvi szilárdság egyesülhetnek benne, hiszen mindkettő *ugyanannak* az osztálynak az álláspontja. Amikor Danton a pusztán francia, korlátoltan nemzeti védelmi háború álláspontját hirdette a párizsi községtanács radikálisainak forradalmi propaganda háborút, a polgári forradalom nemzetköziségét hirdető álláspontjával szemben, akkor Danton taktikai okossága egyben a forradalom polgári korlátoltsága is volt. Anacharsis Cloots-nak és társainak doktrinér, taktikátlan, de egyben következetesebb, forradalmibb radikalizmusával szemben. A proletárforradalomban nem a nyílt pártharc a forradalom előrehajtó motorja. A polgári forradalom azonban enélkül a motor nélkül — a tömegek színe előtt folytatott nyílt pártharcok nélkül — megakad, stagnál, elsekélyesedik.

A magyar forradalomnak ez a sajátossága persze nem egyedül az osztályviszonyok kezdetlegességének következménye volt, hanem annak is, hogy a forradalmi Magyarország külső ellenséggel, az elnyomó Habsburgokkal állt szemben. A külső ellenséggel való szembeszállás szükségessége hozta létre azt a széles nemzeti egységfrontot, mely a belső átalakulás kérdéseiben korlátozta, gátolta, fékezte a radikális következetességet, az osztályharcok könyörtelen végigküzdését.

Igaz a nagy francia polgári forradalomban a nemzeti védelmi háború nem fékezte, hanem egyenesen kiélesítette a belső osztályharcokat és fő hajtóereje volt a következetesen végigküzdött ellentéteknek. Minél inkább került veszélybe a forradalmi haza, annál következetesebb volt a belső radikalizmus. A nemzeti védelmi háború maga is motorja, hajtóereje volt az osztályharcoknak. A magyar függetlenségi háborúban nemzeti harcok és belső osztályharcok között nem ilyen volt a viszony. De a 18. századbeli Franciaország és a 19. századbeli Magyarország osztályviszonyainak különbsége mellett nem szabad elfeledni a főkülönbséget: Magyarország *gyarmati* helyzetben volt, idegen hódítók ellen küzdött, a forradalmi Franciaország pedig nemzeti háborúját *nem* gyarmati elnyomók ellen vívta. A gyarmati elnyomók ellen folytatott nemzeti háború — fejletlen osztályviszonyok mellett — különösképpen hozzájárult ahhoz, hogy a nemzeti egységfront fékezően hatott a belső osztályharcokra.

Ezért volt gyenge a magyar forradalom motorja. Ezért van az, hogy az ellentéteket nem küzdik végig, a radikális és mérsékelt politika harcát nem harcolják ki. A következetességnek ez a mindkét oldalon megnyilvánuló hiánya, a forradalom két ellentétes útjának ez az egyensúly-állapota hozta létre az olyan szociális karaktert, mint Kossuth. Ő az, aki a maga személyében megtestesíti ezeket az ellentéteket. Kossuth, mint a forradalom vezére, azt fejezi ki, hogy a magyar forradalom egész folyamán szükség volt valakire, aki a demokratikus áramlatot a nemesség felé és a nemesi középbirtokos réteget a tömegek felé

képviselje. Ő volt a kezese azoknak az engedményeknek, amiket a nemesség a népnek tett. De egyben ő volt a kezese annak is, hogy a néptömegek nem lesznek telhetetlenek. Kossuth vezérsége fejezte ki a középnemesi rétegre nehezedő nyomást alulról, de egyben azt is, hogy a vezetés biztosítva van ennek a rétegnek a számára. Kossuth, mint szociális karakter azt fejezte ki, hogy az alulról jövő tömegnyomás elég erős arra, hogy a forradalom fejlődését balfelé kényszerítse, de nem elég erős arra, hogy a forradalom vezetését radikálisan kivegye annak a rétegnek a kezéből, mely csupán a feudális viszonyok felülről való likvidálásában volt érdekelve. Ő volt Magyarországon az első hivatásos politikus a táblabíró-politizálók közt, ő volt az első igazi pártvezér és pártalapító a családi és nemesi megyei klikkek közt, de mint politikus és pártvezér a néptömegekkel szemben a táblabírák politikai vezetőszerepét és a nemesi vármegye érinthetetlenségét védte.

Kossuthnak ez a sajátos közvetítő szerepe magyarázza, hogy Magyarországon a forradalom nem azon keresztül fejlődött, hogy a különböző frakciók, pártok, rétegek egymást váltották fel, hanem úgy, hogy Kossuth különböző fordulatokat végzett és különböző blokkokat alakított — hol a jobboldallal a baloldal ellen, hol a radikálisokkal a mérsékeltek ellen. Ez magyarázza, hogy Kossuthot mindkét irányzat magáénak számította és ellenfelét nem úgy akarta legyőzni, hogy önmaga kerüljön uralomra, hanem inkább úgy, hogy Kossuthot a maga oldalára vonja. A nagy francia polgári forradalom menete az alkotmányos királyság híveinek uralmától a jakobinus terror köztársaságáig és a király lenyakazásáig, Mirabeau-n és Lafayette-en, Brissot-n, Roland-on és Danton-on keresztül, három párt hatalmán és bukásán át vezet. A magyar forradalomban Kossuth egyesíti magában ezt az egész fejlődést, ő van az elején és a végén, ő az, aki a forradalom elején az alkotmányos monarchia álláspontját képviseli és ő az, aki a végén detronizál. Nemcsak Danton és Carnot ő egyszemélyben, hanem — mutatis mutandis — Mirabeau és Robespierre is.

A magyar forradalom egyik sajátossága, hogy az az egységfront az abszolutizmus ellen, mely minden polgári forradalom első stádiuma és amely azután, a forradalom fejlődésével, elemeire bomlik, Magyarországon a forradalmi front belső harcai ellenére teljesen sohasem bomlott fel. A demokratikus bizalmatlanság Magyarországon gyöngébb volt, mint a nemzeti egységfront ideológiája Ausztria ellen. Ha a márciusi ifjúság, mint a bécsi akadémiai légió, együtt marad és önálló hadi egységet alkot, akkor a magyar forradalom fejlődése bizonyára más lett volna.

És bizonyos az is, hogy Magyarországon a forradalom sikereinek oka — a hadseregszervezéstől a katonai győzelmekig — ép az abszolutizmus elleni egységfrontnak ez a csak kezdetleges felbomlása volt. Az osztályharc a leghatalmasabb szervező erő, mert bevonja a széles tömegeket a forradalmi feladatok megoldásába. De az osztályharc először, *kezdetben* dezorganizál is, zavart és fejetlenséget is támaszt és a forradalmi erők magasabb fokon való szervezettsége nem következik be „szükségszerűen", hanem csak abban az esetben, ha a forradalom vezető rétegében és pártjában megvan a képesség az osztályharc támasztotta dezorganizáció leküzdésére.

Marx állapítja meg, hogy a 48-as forradalmak *elején* a nép azért tudott

minden esetben győzni uccai harcban a hadseregek felett, mert az abszolutizmussal szemben még egységes volt a forradalom frontja, 48 *végén* pedig azért tudtak győzni a hadseregek, mert a burzsoázia dezertált a forradalom frontjáról, amely ily módon — a kispolgárság és az osztályöntudatra még alig ébredt munkások vezetése alatt — fejetlenné, szervezetlenné lett. A magyar forradalom sikereinek titka, hogy nem esett bele ebbe a szervezetlenségbe, de magyarázata bukásának is, hogy nem tudott ezen a szervezetlenségen keresztül a forradalmi szervezettség magasabb fokára jutni.*

A végigharcolt osztályharcok hiánya következtében Magyarországon hiányzott az az előrehajtó erő, mely új és új tömegek bevonásával a politikai küzdelmekbe szélesíti a forradalom szociális bázisát. A pártküzdelmek nem hiányoztak itt sem, de törpe méretekre zsugorodtak, klikkharcok és személyi versengés formájában folytak, hiányzott belőlük az elvi és személyi kérlelhetetlenség. Amikor a márciusi forradalom győz, az új Batthyány kormány nem űzi el az átalakulás nyílt ellenségeit, hanem — mint Szentkirályi Móricot — kormánymegbízatásokkal akarja kiengesztelni őket. Amikor a Batthyány kormányt megbuktatja a pesti forradalom szeptemberben és Kossuth és a radikálisok blokkja váltja fel: a bukott pártot nem űzik el a parlamentből, ellenkezőleg, duzzogó tagjai kormánymegbízatásokat kapnak és Debrecenben nemsokára ők a parlamenti többség. Amikor 1849 áprilisban a baloldal megbukik, Madarász László nem guillotine alá megy, hanem szabadságra Somogyba. Amikor Kossuth és a baloldal blokkja 1849 áprilisban felbomlik, Kossuth nem száműzetésbe megy, hanem kormányzó lesz belőle.

Ebből a helyzetből persze csak nagyravágyó elvakultság következhetett Kossuth részéről, körülötte pedig kamarilla légkörnek kellett támadnia. Mi sem természetesebb, mint az, hogy Marx élesen harcolt a forradalom bukása után ez ellen a kamarilla-szellem ellen (mely az emigrációban tovább élt), mint a magyar forradalom alapvető hibáinak és ellentmondásainak megnyilvánulása ellen, mint a forradalom szervi betegségének tünete ellen. És az is természetes, hogy Marx, aki pedig nem becsülte túl az egyén szerepét a történelemben, de tisztában volt azzal, hogy az egyén lehet siettetője is, hátráltatója is a történelmi folyamatnak, Kossuth ellen úgynevezett „személyi" harcot folytatott és azokat a történeti osztályellentmondásokat, amelyek Kossuth személyében fejeződtek ki, egyben, mint Kossuth jellemének ellentmondásait ostorozta. Szemére veti, „Vogt úr" című 1860-ban megjelent munkájában (melyben a német kispolgári demokratáknak III. Napóleonnal kötött szövetségét leplezte le és amelyben

* Engels a proletárforradalmár álláspontjáról joggal kritizálta a bécsi forradalomnak ezt a fejetlenségét, de ha Pulszky Ferenc, aki a bécsi októberi felkelés idején mint magyar külügyi államtitkár Bécsben tartózkodott és a forradalmi harcok alatt azzal a nem éppen hitelt érdemlő indokolással hagyta ott a körülzárt várost, hogy nem érdemes ott maradni, mert a bécsiek nem értenek forradalmakhoz, ha Pulszky fölényeskedett a bécsi forradalommal szemben: „...a szalmatüzet nedves ronggyal is el lehet fojtani" — akkor 90 esztendő múlva sem késő megállapítani, hogy a bécsi forradalom „fejetlensége" sokkal magasabb fokon állt, mint az a nemzeti egység, melynek talapzatáról Pulszky Ferencnek ez a fölényeskedése a bécsi néppel szemben elhangozhatott. (Lásd Pulszky, Életem és korom I. 385.)

Kossuth és Klapka úgy szerepelnek, mint Vogtnak, a bonapartizmus megfizetett ügynökének, „bűntársai és cinkosai") szemére veti Görgeyvel szemben való gyengeségét, kormányzói címével való kérkedését az emigrációban, annak ellenére, hogy Görgeyhez írt lemondó levelében formálisan leköszönt róla, kigúnyolja szegedi lemondó levelének azt a fenntartását, hogy Görgey diktatúrája csak este 8 óra után kezdődjék, hogy időközben elmenekülhessen: „Eléggé bízott Görgeyben ahhoz, hogy rábízza a hazát, de nem eléggé, hogy rábízza saját személyét". Háromszázezer forintos kormányzói civillistája, testvérének a kórházak felügyelőnőjévé való kinevezése, a kormányzói címhez való ragaszkodása, mindez — Marx szerint „olyan tendenciára mutat, melynek nincs köze a köztársasági szellemhez... Kossuth egész későbbi fellépése inkább a trónkövetelő fellépése, semmint az emigránsé." És pellengérre állítja Kossuth példásnak alig nevezhető magatartását az emigrációban, a világpolitika akkori kérdéseiben: Kossuth Marseille-ben *republikánus* értelemben nyilatkozott, hogy Southamptonban az angol királynak *monarchista* módon hódoljon, az Egyesült Államokban Északon a rabszolgaság *ellen* beszélt, hogy Délen a maga *semlegességét* hangoztassa. Amerikai körútján Bonaparte Lajos államcsínyjét még úgy bélyegezi meg, mint Európa kozák iga alá jutását. 1859-ben pedig már Bonaparte megbízásából végez propaganda-körutat.

És végül ezért foglalt állást Marx az 1849-es detronizáció kimondása ellen is az akkori helyzetben. Szemere Bertalannak Kossuthról, Batthyányról és Görgeyről az emigráció első éveiben írt brosúrájával kapcsolatban jegyzi meg Marx Engelshez írt levelében (1852 máj. 6.): „Az osztrák uralkodóház letételét, mely *proklamálása pillanatában* politikátlan és káros volt, csak azért rendezte meg Kossuth Lajos úr, hogy biztosítsa a kormányzói állást, félve, hogy ez az állás, ha ő habozik, később ellentállás nélkül a győztes Görgeyé lesz." Marx nyilván nem a Habsburgok trónjának érdekeit tartotta szem előtt és nyilván nem a polgári óvatosság és mérséklet alapján foglalt állást ez ellen a látszólag nagyon forradalmi lépés ellen. Nem jobbról, hanem balról támadta a detronizációt. Helytelenítette, mert kimondása a forradalom elhatározó katonai győzelmei előtt, proklamációja a forradalom belső pozícióinak egyidejű biztosítása nélkül csak üres tüntetés volt, mely provokálta a belső és külső ellenforradalmat. Csak színleg forradalmi lépés, de valóságos forradalmi rendszabályok nélkül, ellenkezőleg: a forradalom belső politikájának határozott jobbrafordulatával karöltve, mely az adott pillanatban valóban csak arra szolgált, hogy „radikális" rendszabály leple alá rejtse a forradalom demokratikus lendületének kiapadását. Mehring a Neue Rheinische Zeitung Magyarországról szóló cikkeihez írt előszavában Marxszal ellentétben azt az álláspontot foglalja el, hogy a detronizáció helyes lépés volt: „A határozat politikailag is teljesen megtámadhatatlan volt — írja Mehring — lévén minden forradalomban a legbátrabb lépések mindig egyben a legokosabbak is." Mi úgyhisszük, hogy nem Mehringnek, hanem Marxnak volt igaza. Engels a német alkotmány kidolgozását és proklamálását 1848-ban szintén kifejezetten a burzsoáziának arra a vágyára vezeti vissza, hogy már befejezze a forradalmat, pedig az alkotmány proklamálása Németországban épp ellenkezőleg szükségképpen provokálta a porosz támadást és a délnémet felkelést.

Azon, hogy Marxnak Mehringgel szemben igaza volt, nem változtat az, hogy Szemere Bertalan volt az informátora, akivel pedig az emigráció kezdetétől fogva nem ugyanarról a platformról támadták Kossuthot. Szemere Bertalan is jellemző példája annak, hogy a magyar forradalom sajátos osztályviszonyai közepette, hogyan keveredtek és vegyültek össze a forradalom egyik vezetőjében ellentétes szociális jellemek vonásai.

Szemere Bertalan valóban radikális volt: Az 1847-es országgyűlésen ő leplezte le Széchenyi és Szentkirályiék Kossuth-ellenes intrikáit, a 48 szeptemberi napokban ő volt az, aki belügyminiszterségét nem bocsátotta a nádor rendelkezésére, hanem egyszerűen megtartotta a belügyi végrehajtóhatalmat, mint kormánybiztos ő szervezte a felvidéken a népfelkelést, és hogy jól szervezte, az látszott abból, hogy Görgey nem bocsátott meg neki, Kossuthot ő nógatta a Görgey ellenes erélyes lépésekre. Ugyanakkor pedig ő volt a hírhedt, kaucióval súlyosbított sajtótörvény szerzője, a vármegye iránt lobogó szerelmében még Kossuthon is túltett, mint miniszterelnök, miután radikális nyilatkozattal lepte meg Európát, a békepárttal paktált, minisztériumában békepártiaké volt a túlnyomó befolyás és ő, aki eleinte Kossuth szemére vetette Görgeyvel szemben való gyengeségét, később nem is nagyon burkolt formában ajánlotta fel neki segítségét Kossuth ellen.

Kossuth elleni oppozíciójáról ily módon nehéz megállapítani, hogy a legitimizmus, vagy a tiszta republikanizmus alapjáról történt-e? Abban a brosúrájában, melyről Marx megemlékezik, Kossuthot legitimista-ízű érveléssel, erősen jobbról támadja és legfőképpen az Ausztriával való kapcsolatot veszélyeztető radikalizmusát veti szemére — egyebek közt az olasz segély kérdésében! Szemerének ez a támadása Kossuth ellen az emigráció elején persze erősen aláhúzta azt is, ami ellen Marx is harcolt: Kossuth kormányzói antidemokratizmusát, diktatúráját, egyéni gyengéit és politikai gyengeségét. Igaz, Szemere nyíltan köztársaságinak vallotta magát debreceni program-beszédjében. De akkor Magyarországon köztársaságiak voltak (különösen Buda visszafoglalása után) mindazok is, akik üresen akarták tartani a helyet a Habsburgok számára, épp Kossuthtal szemben, aki valamilyen német hercegecske királlyá koronázását tervezte.

És, hogy Szemere 49 június—júliusában nem állt-e már közel a republikánusoknak ehhez a fajtájához, ez legalábbis kétséges.

Saját naplója szerint politikailag legközelebb állt hozzá Batthyány Kázmér gróf, a debreceni kormány külügyminisztere, aki pedig mindjárt az emigráció legelején nyílt legitimista nyilatkozattal szakított Kossuthtal.

Marx eleinte azt hitte, hogy Szemere a magyar emigráció demokratikus balszárnyának vezére és így szövetségest látott benne. De Szemere nem váltotta be Marx hozzáfűződő reményeit. 1860-ban Marx meglepődik Szemere bonapartista állásfoglalásán és rögtön utána következő legitimista fordulatán. A „Herr Vogt" egy jegyzetében Szemerét Klapkával állítja szembe. Klapka részéről — mondja Marx — megérti a francia császársággal való szövetkezést, de nem érti meg Szemere részéről. „Még kevésbé értem — írja Marx — legutolsó nyilatkozatát az osztrák alkotmányról."

Szemere ugyanis az 1860-as októberi diplomát, amely a 47-es magyar rendi

alkotmányt állította vissza centralizált össz-monarchia keretében, oly lelkesen üdvözölte, hogy Jókai elnevezte cs. és kir. emigránsnak. Szemere ellenzékisége Kossuth bonapartista politikájával szemben 1859-ben — mint saját naplójából kiderül — tisztán arra volt visszavezethető, hogy Kossuth, Teleki és Klapka, nem vonták be őt is a villafrancai hopponmaradással végződött akció vezetésébe.

1860-ban Marx már látta, hogy Szemere nem az, akinek tartotta. Május 7-i levelében írja Engelsnek: „Levél Szemerétől. Sokáig nem írtam neki mert könyvének hízelgései Radinguet (III. Napóleon) és Pam iránt (Palmerston angol miniszterelnök) nagyon nem tetszettek. De most tiszta vizet akarok önteni a poharába." És amikor 1860 decemberében Szemere angliai üzleti útján meglátogatja Marxot Londonban és Engelset Manchesterben, Engels így ír róla Marxnak: „Szemere személyileg egész rendes fickó, osztrák kedélyességgel és Magyarországon forradalmi időkben lehet hogy erélyes, határozott és belátó is, de országán kívül ismeretei és eszméi, nem sokat érnek, legalábbis nekem nem sikerült valami okosat kiszednem belőle. Nevetséges, hogy ő, aki pedig brosúrájában bonapartista módon lép fel, most újra egészen megfordult. Többek között a következő javaslattal tisztelt meg: Mit tartanék felőle, ha a Habsburgok a császárság felbomlásával csak magyar királyok maradnának és német Ausztria visszakerülne Németországhoz. Mire én természetesen kijelentettem, hogy... mi örömmel odaajándékoznánk a magyaroknak az egész rablóbandát." (1860 dec. 18-án) Marx még aznap válaszol: „Ami Szemeréről való nézetedet illeti, titokban közölni akarom veled, hogy osztom. A legmulatságosabb az, hogy én iróniából azt a javaslatot tettem neki, hogy meg kellene maguknak tartaniok a Habsburgokat, Pest lenne számukra az utolsó menedék, stb...." Marxnak ez az iróniája mutatja, hogy nemcsak Szemere legitimizmusával jött már tisztába, hanem látta már körvonalaiban az 1867-es kiegyezést is, amely a 48—49-es forradalom demokratikus nemzeti radikalizmusát likvidálta.

V

Ezek után választ kell adnunk arra a kérdésre: vajjon polgári volt-e a 48—49-es magyar forradalom? Ennek a kérdésnek nemcsak történeti, hanem politikai jelentősége is van. Nem közömbös egy ország gazdasági és politikai szerkezetének megítélésénél az a kérdés, hogy milyen volt a *kiindulópontja* az ország utolsó nyolcévtizedes fejlődésének. Ismeretes, hogy Szabó Ervin már 1903-ban Marx és Engels álláspontjával szembeszállva válaszolt erre a kérdésre. Vitakozott a Neue Rheinische Zeitung magyar cikkeivel, és halála után megjelent nagy munkája 1848-ról tulajdonképpen csak részletes kifejtése ennek a Marxszal és Engelsszel folytatott polémiának.

Szabó Ervin szerint a 48/49-es forradalom csak a középnemesség hagyományos inszurrekciója volt. Hogy a forradalom valóságos menete nem támasztja alá Szabó Ervinnek ezt a tételét, mely szerint 48/49-ben csak befejező szakasza játszódott le főnemesség és középnemesség évszázados harcának, azt már láttuk. De ebből a tételből az is következik, hogy a 48-as forradalom egyenesen

reakciós volt. S az is következik — csak meg kell fordítani ezt az állítást —, hogy a Habsburgok voltak Magyarországon a polgári haladás, a kapitalista centralizáció képviselői, a rendi elaprózottsággal és a „feudális-patriarchális barbársággal" szemben. A magyar függetlenségi harc pedig a legjobb esetben olyasmi volt, mint a Napóleon elleni nemzeti szabadságharcok Spanyolországban és Németországban, melyeknek élén a francia forradalom örökösével szemben, aki a polgári civilizációt terjesztette, reakciós osztályok álltak.

Ez a felfogás a Habsburgokról: liberális legenda. Nem egyéb, mint „történelmi" kiegészítője, visszafelé való meghosszabbítása annak a másik szociáldemokrata elméletnek, amely szerint Magyarország „agrár-feudális" ország. A Habsburgok történelmi szerepének túlbecsülése, sajátos ökonomizmussal párosulva, nem Szabó Ervinnél jelentkezett egyedül. A polgári reformgondolatnak sajátszerű, magyarországi torzképe ez, amely föllelhető Berzeviczy Gergelytől, a 18. század végének ettől a zseniális magyar polgári ideológusától kezdve Széchenyi Istvánon át még Kristóffy Józsefben és Jászi Oszkárban is.

Azt a szerepet tulajdonítja ez a legenda a Habsburgoknak Magyarországon, mint a nagy abszolút monarchiáknak Nyugat-Európában. Ezek az abszolút monarchiák — pl. XIV. Lajosé Franciaországban — valóban a kapitalizmust készítették elő, történelmi szerepük az volt, hogy az államhatalom koncentrált erőforrásaival gyorsítsák a polgári társadalom és így a burzsoázia fejlődését. Általában a „klasszikus" polgári forradalmak tipikus feltétele, hogy a burzsoázia előzőleg keresztül-essen az abszolút monarchia tenyészetén, hogy a manufaktúrák megerősödését és a gyáriparba kezdődő átfejlődését alátámassza, siettesse a merkantilista gazdaságpolitika. Az abszolút monarchia az a laboratórium, mely kitermeli a polgári forradalom gazdasági és szociális feltételeit.

Azonban a Habsburgok Magyarországon *nem* ezt a szerepet játszották, nem tenyésztették, hanem gátolták a kapitalizmust.

A liberális történeti legendák birodalmába tartozik annak a széltében-hosszában ismeretes történetnek a magyarázata, amely szerint II. József Pálffy kancellárnak írott levelében felajánlotta az osztrák gyarmati vámrendszer megszüntetését és iparfejlesztő politika kezdeményezését Magyarországon is, ha a nemesség lemond adómentességéről. És mert ez a lemondás nem történt meg, nem is fejlesztett ipart Magyarországon.

A jó Habsburg és a rossz nemesek!

Mintha az osztrák merkantilizmus, melyet még Mária Terézia vezetett be, tisztán az osztrák császár kasszája érdekeit, nem pedig a születő és fejlődő osztrák manufaktúra-burzsoázia gazdasági érdekeit szolgálta volna. Eckhardt Ferenc alapvető könyve („Az osztrák udvar gazdaságpolitikája Magyarországon Mária Terézia korában") gazdag anyaggal ép az ellenkezőjét támasztotta alá annak, amit bizonyítani akart: előadásából kiviláglik, hogyan hiúsította meg mindig az osztrák burzsoázia *gazdasági* érdekeit szem előtt tartó kormányhatóság az államkassza *pénzügyi* érdekeit képviselő kormányhatóság magyarországi iparfejlesztő szándékait.

A magyar nemesi adómentesség kétségtelenül egyik, de alárendelt oka volt ennek az osztrák gyarmati vámpolitikának. Sőt ez az adómentesség számos esetben egyenesen védelmet nyújtott a magyar manufaktúráknak a bécsi kor-

mány gyarmati politikájával szemben, mert a nemesi nagybirtokon részben kereskedelmi tőkések, részben nagybirtokosok alapította gyárak, ily módon legalább részben védve voltak a bécsi kormánynak a magyar ipari fejlődést elnyomó rendszabályaival szemben. A nemesi nagybirtok a kereskedelmi tőke és a manufaktúra összekapcsolása terén így sok tekintetben azt a szerepet töltötte be Magyarországon, amit máshol az abszolutizmus.

A Habsburgok progresszív szerepe Magyarországon csupán arra a történelmi periódusra szorítkozik, amikor harcban álltak a „nemesi demokráciával", ezzel a barbár társadalmi formával, mely mindenütt a termelő erők visszafejlődésének, az ország társadalmi degradációjának — ami a világkereskedelmi utak eltolódása és a török megszállás következtében Magyarországon is bekövetkezett — volt a következménye. Ezzel a nemesi demokráciával szemben (a XVI. és XVII. században) még az a gyarmati korai agrárkapitalizmus is, melynek a Habsburgok Magyarországon az arisztokráciára támaszkodva útját egyengették, haladást jelentett a termelőerők fejlesztése, az ország egységesítése felé.

De a Habsburgoknak ez a progresszív szerepe eleve igen felemás és korlátolt volt.

Mária Terézia és II. József mindent elkövettek ugyan, hogy fejlesszék a magyar mezőgazdasági termelést, főleg azokban a termékekben, melyekre a fejlődő osztrák manufaktúráknak mint nyersanyagra szükségük volt (főleg a csehországi és alsóausztriai textilipar gyapjúszükséglete serkentette a Habsburgoknak a magyar mezőgazdaságot fejlesztő buzgalmát), de ez a gazdaságpolitika egyben a magyarországi burzsoázia fejlődésének gondos megakadályozását tűzte ki célul és ennyiben egyenesen reakciós volt.

Általában: tévedés, hogy Magyarországra a Habsburgok „importálták" a kapitalizmust. A török kiverése óta folyó eredeti akkumulációt, a hatalmas földrablásokat — melyeknek akkor az volt a formája, hogy a hatalmas új területekre túlnyomó részben nem telkes jobbágyokat, hanem zselléreket és szerződéses jobbágyokat telepítettek, így a volt jobbágyföldeket az uradalomba kebelezték, és megteremtették már a feudalizmuson belül a jobbágyság rétegeződését, a zsellért, ezt az átmenetet szabad bérmunkás és röghözkötött jobbágy között — mindezt nem kellett a Habsburgoknak importálniok, ép oly kevéssé, mintahogy nem volt rájuk szükség, hogy az arisztokrácia megismerje a gyapjú, gubacs, marha, gabonaexport kellemességeit.

A Habsburgok csak elősegítették, gyorsították a főnemesi uradalmak árutermelő nagybirtokká való átalakulását, de még ennek a támogatásnak is az önálló magyar kapitalizmus fejlődésének megakadályozása volt az ára. Abban a történelmi pillanatban, amikor Magyarország túljutott a nemesi demokrácia barbárságán, a Habsburgok és a főnemesség blokkjával szemben a középnemesség egy részének és a Habsburgok gazdaságpolitikája ellenére is lassan, de fejlődő burzsoáziának blokkja lett a történelmi haladás hordozója.

Ez a 18. század végén következett be.

A II. József abszolutizmusa elleni nemesi reakcióban (az 1790-es országgyűlésen) a nemesi kiváltságok dühös védelme mellett már észre lehet venni egy új elemet is: a nemesség már mint a burzsoázia szószólója, a polgári Magyarország érdekeinek képviselője *is fellép*. Az országgyűlési bizottságok munkála-

taiban a gazdasági kérdések, különösen az osztrák vámpolitika elleni harc kérdéseinek kidolgozásában a pozsonyi, győri, pesti kereskedők testületei a legélénkebben résztvesznek. A nemes, akinek agrárexportját a közbeeső osztrák vámvonal gátolta és a kereskedő, aki elől az osztrák kereskedelmi tőke fölözte le az állat-, bor-, gabona-kivitel és az iparcikkbehozatal nem megvetendő profitját, közelednek egymáshoz ez ellen a Magyarországot gyarmati sorban tartó osztrák merkantilista gazdaságpolitika ellen.

Ez a fejlődés persze eltér attól a sémától, mely a kapitalizmus fejlődéséről és a polgári forradalmak menetéről a nagy nyugateurópai országok fejlődésének általánosítása alapján jött létre. E szerint a séma szerint a kapitalizmus gazdaságilag a kereskedelmi tőke megerősödésének, céhkereteken kívül álló manufaktúrák teremtésének, a manufaktúra gyáriparrá való fejlődésének útján halad, ezt az egész fejlődést megrövidíti, meggyorsítja az abszolutizmus merkantilista gazdaságpolitikája. E séma politikai oldala pedig: az abszolutizmus korszakában megerősödött és öntudatosodott burzsoázia állandó harcban a nemességgel és szövetségben a feudalizmus alatt elnyomorodó parasztsággal, végül is megrepeszti további fejlődésének gátjait és ledönti a nemességet a hatalomról.

A magyar 48—49-es forradalom kétségkívül nem felel meg ennek a sémának.

A valóság sokkal gazdagabb, sokoldalúbb, mint a sémák. A polgári forradalmaknak is különféle típusaik vannak. A polgári forradalmak klasszikus nyugateurópai típusával szemben — mint láttuk — Marx megkülönböztette a keleteurópai agrárországok polgári forradalmának típusát, mely egész sor lényeges vonásban eltér a „normális" polgári forradalmaktól. Azoknak az országoknak történelmében, melyek végigszenvedték az újkor elején a fő kereskedelmi útvonalak, a Földközi tengertől az Atlanti óceánhoz való eltolódásának hatásait, egyaránt fellelhető, hogy a városok, általában az addig elért polgári életviszonyok visszafejlődtek, hogy ennek következtében a kapitalizmus „normális" fejlődési útja elkanyarodott és egy „elpolgárosodó feudalizmus" alakult ki.

Magyarország, Lengyelország, Poroszország azzal kárpótolják magukat a kapitalizmus normális útjának elcsenevészesedéséért, hogy Európa éléstárai lesznek. A satnya városi burzsoázia helyébe „polgári nemesség" alakul ki, amely maga kereskedik, gseftel, exportál, földet rabol, vám és adómentességét a kereskedelmi verseny feltételeinek javítására használja fel. Politikailag pedig: ezek az országok — ép polgári fejlődésük visszamaradottsága következtében — idegen népek csataterei lesznek, idegen elnyomás alá kerülnek, feldarabolják őket. (Magyarország, Lengyelország, Németország.)

Az idegen elnyomás elleni harc később nem a burzsoázia, hanem az elpolgárosodott nemesség vezetése alatt folyik, a burzsoázia pedig ezzel a nemességgel szövetségben harcol az idegen elnyomás és gazdasági gyarmatosítás ellen. Ez a kép, mely — lokális módosításokkal — Romániától Olaszországig, Magyarországtól Németországig, Lengyelországtól Spanyolországig érvényes — lényegesen eltér a klasszikus sémától és azt mutatja, hogy bizonyos sajátos történelmi fejlődés következtében, bizonyos korlátok között, a nemesség (illetőleg egy része) úgyszólván helyettesítheti és képviselheti a burzsoáziát, úgyszólván polgári funkciókat gyakorolhat.

Ez az oka annak, hogy Marx megkülönböztetést tesz „modern nemesség"

és feudális nemesség között. Romániában a nemzeti felszabadulás élén „liberális bojárok" álltak, mint Bratiano; Spanyolországban „arisztokratikus filantrópok", mint Jovellano, képviselték „a polgári társadalom megszabadítását bilincseitől", Lengyelországban „még a nemesség is, mely részben még feudális talajon állt" csatlakozott a nemzeti forradalomhoz. Olaszországban burzsoázia és nemesség együtt harcolt az osztrákok ellen, Németországban „egy elpolgárosodott feudalizmus" lett úrrá.

Szabó Ervin Magyarországot illetően, Rosa Luxemburg Lengyelországot illetően vitatkozott Marxnak ezzel az álláspontjával, mely a polgári fejlődés különféle típusaiból indult ki. Rosa Luxemburg pártjának (Lengyelország és Litvánia szociáldemokrata pártja) elméleti bázisa ép Rosa Luxemburgnak Marxétól eltérő nézete volt a 19. századbeli lengyel felkelések jellegéről és ezzel együtt a lengyel kapitalizmus fejlődéséről. Ennek a nézetének alapgondolatait Rosa Luxemburg több mint három és fél évtizeddel ezelőtt fejtette ki főleg „Lengyelország ipari fejlődéséről" szóló fiatalkori brosúrájában a lengyel hazafias szocialisták, a PPS elleni harcban.

Az kétségtelen, hogy a 19. századbeli lengyel nemzeti mozgalom nem tudta megoldani azt a feladatot, hogy átvezesse a nemesi Lengyelországot a polgári társadalomba és ezért a lengyel kapitalizmusnak ahelyett a zsákucca helyett, amibe a lengyel nemzeti mozgalmak jutottak, egészen más és új úton kellett fejlődnie a 19. század második felében.

De ez nem azt bizonyítja, hogy a kapitalizmus fejlődésének nemesi vezetés mellett minden körülmények közt zsákuccába kell jutnia, mégcsak azt sem, hogy maga a lengyel nemzeti mozgalom tisztára nemesi jellegű lett volna. Rosa Luxemburgnak abban, hogy ez a mozgalom 1863-mal zsákuccába jutott és hogy a lengyel kapitalizmus fejlődése később más úton ment végbe, teljesen igaza volt, mégsem volt igaza ennek a nemzeti mozgalomnak az értékelésében. Ő is, Szabó Ervin is, abban tévedtek, hogy nem látták a nemesség bizonyos polgári funkcióit, a nemesi réteg vezette nemzeti harc polgári forradalmi elemeit. Hogy Rosa Luxemburgnál is és Szabó Ervinnél is a 19. századbeli nemzeti mozgalmaknak ez a hibás értékelése összefüggött mindkettőjük hibás elméleti álláspontjával, a 20. század nemzeti mozgalmai, a nemzeti kérdés és a proletárforradalom viszonya dolgában — az nyilvánvaló.

Természetesen ennek a fejlődésnek súlyos belső ellentmondásai vannak, amelyek bizonyos körülmények között az egész fejlődést meg is hiúsíthatják. A nemesi naturálgazdaság „polgári feudalizmussá" válhat, de ez a primitív agrárkapitalizmus nem pótolhatja a kereskedelmi és ipari tőkét. A nemesség gyakorolhat polgári funkciókat, de nem pótolhatja a burzsoáziát. A kereskedelmi és ipari tőkének, a városi életnek, városi burzsoáziának bizonyos minimuma nélkül a polgári fejlődésnek ez az útja nem lehet eredményes. A nemesség lehet vezetője ennek az átalakulásnak, lehet képviselője a burzsoáziának, de önmagából, tisztán a maga társadalmi létének, a maga termelésének körülményeiből nem tudja mindazt előteremteni, ami nélkül nincs polgári társadalom. A magyar 48—49-es forradalom jellegére nézve a döntő kérdés tehát, hogy megvolt-e az akkori Magyarországon a polgári viszonylatoknak ez a *minimuma*. Lengyelországban a polgári elemek ezen a minimumon *alul* maradtak; ez egyik

alapvető oka annak, hogy Lengyelország nemzeti egyesítése és felszabadítása nemesi vezetés alatt a 19. században meghiúsult.

Magyarországon viszont ez a minimum már 48-ban megvolt. A magyar burzsoázia gyenge volt ugyan, de létezett és fejlődött. A polgári átalakulást vezetni nem tudta még, de a maga érdekeit a nemesi politika révén már tudta érvényesíteni. A kereskedelmi tőke viszonylagos megizmosodása Magyarországon a 18. század végén és a 19. század elején, két körülményre vezethető vissza. Az egyik: a Napóleon-féle kontinentális zárlat volt, mely a keleti fűszerkereskedelmet újra szárazföldi útra kényszerítette Magyarországon át, a másik: a magyar gyapjú, állat- és gabonakivitel növekvő jelentősége volt a francia háborúk óta.

A kapitalista elemeknek az osztrák vámpolitika ellenére történő gyarapodását mutatja: a céhek bomlása, szabad bérmunkások szaporodása a városokban és a gyáripar kezdeteinek jelentkezése.

A magyar liberális „marxizmus" kedvenc szólama volt, hogy Magyarország a 19. században Nyugat-Európához képest 150 évvel el volt maradva. Ez igaz is, mert a 17. századbeli Angliának, a 18. századbeli Franciaországnak számos feudális vonása Magyarországon akkor még javában virult. De Cromwell Angliájában nem volt gőzvasút, Kossuth Magyarországában pedig már volt. A 18. század közepén Franciaországban még nem voltak gyárak, de a 19. század közepének Magyarországában, Pesten, már selyemgyár működött, igazi nagyüzem, 450 munkással. Igaz, 1846-ban az összes gyári munkások száma Magyarországon csak 23 400 volt, a céhlegények és tanoncok három akkora tömegével (78 000) szemben.

De a céhek szociális és gazdasági súlya napról-napra csökkent.

1848 március után, Pozsonyban, Pesten, Székesfehérváron kitörő antiszemita mozgalmak reakciós céhmozgalmak voltak a céheket aláaknázó, manufaktúrákat teremtő, céhenkívüli tőke ellen, mely jórészt zsidó kézen volt. És hogy a céhek jelentősége a nemesi Magyarország gazdasági rendszerében csökkenőben volt, azt misem bizonyítja jobban, mint az, hogy a nemesség képviselői — becsületükre válik — a céhenkívüli elemek pártjára álltak, a céhpolgári antiszemitizmus ellen.

De a „gyár-dolgosok" mellett (mint Fényes Elek statisztikája nevezi őket) növekvő számmal voltak a városokban, különösen Pesten, szabad bérmunkások, kiket a feudális mezőgazdaság felbomlása elszakított a földtől, de akiket a város még nem tudott teljesen felszívni és akik ezért mint napszámos tömeg alkottak mindjobban megduzzadó tartalékseregét. Minél jobban gyarapodott a burzsoázia — és gyarapodását jelezte a takarékpénztárak létesülése a vidéki kereskedelem valamennyi gócpontján a reformkorszakban, a Kereskedelmi Bank megalakulása 2 millió forint, akkor aránylag magas alaptőkével — annál jobban érezte, hogy az osztrák gazdaságpolitika bilincs a számára, annál inkább vált hozzáférhetővé a nemesi ellenzék nemzeti ideológiája és harcai számára.

Ez a burzsoázia származására idegen volt (nagyrészt német vagy zsidó), önálló vagy vezető szerepe ezekben a harcokban már csak azért sem lehetett volna, ezért volt egyenesen ráutalva a nemesi képviseltetésre. A nemesi középréteg pedig azért képviselhette, mert maga is régen kikerült már a szűzi termény-

gazdálkodás idilljéből és részben mint árutermelő, részben pedig mint az uzsora karmai között vergődő adós volt érdekelve a viszonyok megváltoztatásában.

A főnemesi nagybirtok kapitalizálódása kétségkívül haladottabb stádiumban volt, mint a középnemességé és mégis ez a főnemesség volt a Habsburg abszolutizmus támasza, a középnemesség pedig a polgári átalakulás szószólója. Miért?

A Habsburgok és a főnemesség blokkja maga sem holmi „tiszta feudalizmust" képviselt, hanem képviselte a megállást a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet lépcsőfokán, a gyarmati agrárkapitalizmus állapotával való megelégedést. Széchenyi volt ennek az álláspontnak aránylag legtisztább ideológusa, bár őt a főnemesség nagy részével szembeállította az a tény, hogy az arisztokrácia udvari és hivatalnok-arisztokrácia is volt, dinasztikus és nemzetietlen.

Ez a főnemesség ép azért volt politikailag reakciósabb, mint a középnemesség, mert az arisztokratikus agrárkapitalizmust, az „elpolgáriasodott feudalizmust" tisztábban és kizárólagosabban képviselte, mint a középnemesség, melyet nem csupán a nagybirtok kapitalista fejlődésében való részvétele, nem csupán ennek a fejlődésnek előnyei fordítottak a fennálló rend ellen, hanem a nemesi középbirtok felbomlásának ténye, az uzsora szipolyozása, a nemesi középbirtokos réteg egy részének deklasszálódása, vagyis az agrárkapitalista fejlődés hátrányai is.

A napóleoni háborúk óta a nemesi birtokot aláaknázta az uzsora, aminek egyenes előfeltétele volt az ősiség fenntartása. Az uzsora karjából menekülni csak az ősiség megszüntetésével lehetett. A jobbágymunka termelékenysége folyton csökkent, dézsma és robot sokszor költségesebb volt, mint amennyi hasznot hajtott.*

A parasztforradalom veszedelme azzal fenyegetett, hogy a feudális szolgáltatások kárpótlás nélkül megszűnnek. A kapitalizmus behatolását a feudális mezőgazdaságba nem tudták feltartóztatni a nemesi kiváltságok, sem a nemesi adómentesség, sem a robot és dézsma, ellenkezőleg, csak fájdalmasabbá és kínosabbá tették ezt a folyamatot — csoda-e, ha a nemesség egy része a kapitalizmus „rendellenes" hatásai helyett inkább akarta a „normális" kapitalizmust, az uzsora helyett a hitelt?

A kapitalizmus fejlődésének forradalmi periódusaiban előfordul, hogy politikai változásokat nem a gazdaságilag tisztább és fejlettebb típust képviselő réteg követel, hanem az a réteg, amely ép társadalmi és gazdasági bázisának felbomlása fölötti kétségbeeséséből meríti a maga radikalizmusát. A nagy francia forradalom radikális kispolgárságának szerepét a magyar forradalomban sok tekintetben az elszegényedett, kétségbeesett köznemesség töltötte be. A középnemesség (30 000 nemesi háztartás) egy tekintélyes alsó részét pedig

* Hogy a nemes és jobbágy patriarchális viszonya mennyire felbomlott volt és a feudális kizsákmányolás személyes formái mögött már mennyire eldologiasodott kapitalista viszonylatok rejtőztek, arra kitűnő példák vannak a már említett „Robot és Dézsma" című munkában. Ploetz pl. elmondja, hogy egy jobbágyközség megkérdezte a vármegyei hatóságtól, hogy az úrnak vagy a papnak járó évi hatnapos igás robotnál lehet-e kényszeríteni a robotot teljesítő jobbágyot, aki az urat a maga kocsiján viszi, hogy lovaival ügessen, amikor ő csak lépésben akar hajtani, továbbá: leteheti-e az urat a kocsiról a hat nap leteltével, még ha éjjel van is és még ha útközben vannak is?

erős szálak fűzték ehhez az elszegényedett, eladósodott, se élni, se meghalni nem tudó, a reformellenes, „nem adózunk" reakció és az Ausztria-ellenes kuruc radikalizmus végletei között ingadozó nemesi tömeghez (100 000 háztartás).

Lényeges ösztönzője volt még a középnemesség csatlakozásának a polgári átalakulás táborához az, hogy ki volt rekesztve a központi kormányhatalom és a hadsereg állásaiból. A burzsoáziának és főleg az intelligenciának az a törekvése, hogy véget vessen a gyarmati függés állapotának, találkozott a középnemességnek azzal a törekvésével, hogy a tisztikar, az államigazgatás állásai az ő fiai számára is hozzáférhetővé váljanak. A burzsoázia is, a középnemesség is érdekelve volt abban, hogy az állam anyagi erőforrásait beruházások, útépítés, a közlekedés javítása stb. formájában az ország termelőerői fejlesztésének szolgálatába állítsa, tehát, hogy az adóbevételek fölött ő maga rendelkezzen, ne pedig az osztrák kormányhatóságok, melyek évről-évre a magyar adóbevételek súlyos millióit vitték ki az országból.

A régi középnemesi kuruckodás, az évszázados sérelmi politika, a rendi kiváltságok makacs védelmezése így kapott lassan-lassan *új tartalmat* a 18. század vége óta eltelt hat évtized alatt. A rendi autonómia követeléseinek formájában az ország polgári önkormányzatának követelései ütötték fel a fejüket. A sérelmi politika köntösébe a császári bürokrácia diktatúrájával szemben az ország polgári fejlődésének érdekei öltöztek.

A polgári átalakulás nemesi vezetése természetszerűleg egy sor ellentmondással járt. A középnemesség jó része maga is azt hitte, hogy Rákóczi nyomdokain jár, hogy — Marx szavaival élve — „hűségért, hitért, szeretetért" küzd, nem pedig „cukorrépáért, szeszért, gyapjúért". A polgári Magyarország szükségképpen mint a nemesi Magyarország legitim leszármazottja lépett fel. A 48-as törvényhozás a fejekben csak mint az ezeréves alkotmány nem is nagyon lényeges kibővítése szerepelt, nem pedig úgy, mint ennek az alkotmánynak a sírásója.

Csak végig kell lapozni egy pár egykorú könyvet, vagy 48-ról szóló történeti munkát, hogy rögtön szembetűnjön — már a reformkorszaktól kezdve — a polgári természetjog és a nemesi történeti jog elemeinek ez az ellentmondása. Amikor Felsőbükki Nagy Pál a nemesi latin nyelv helyett a magyar nyelv jogaiért küzdött — ugyanakkor esküdt ellensége volt mindennek, ami a francia forradalomtól származott. Amikor az országgyűlési ellenzék síkra szállt Lengyelország elnyomása ellen egy elnyomott nemzettel való polgári szimpátiák alapján, ugyanakkor a történeti jog alapján Galíciának és Lodomériának, Lengyelország lehasított darabjainak a magyar koronához való visszacsatolását követelte. Amikor Batthyány Kázmér gróf 1846-ban pályázatot tűzött ki a robot és dézsma káros voltának tudományos bizonyítására, akkor a pályadíjnyertes munkák a nemesi birtok igényét a feudális szolgáltatások teljes kárpótlással való megváltására „észjogi" érvekkel támasztják alá, míg a detronizáció, a Habsburgok trónvesztesnek nyilvánítása, 300 év magyar történelméből meríti a maga históriai jogosultságát.

Annak a ténynek a hatása alól, hogy a burzsoá átalakulásnak Magyarországon nem volt sajátosan burzsoá, nemesség-ellenes harci ideológiája, még olyan tudatos polgári forradalmár sem tudta teljesen kivonni magát, mint Petőfi.

Ő, akihez hasonló szenvedélyessséggel talán csak Széchenyi utálta a nemesi Magyarország „pökjét és pipáját", egyrészt élesen a nemzeti mozgalom nemesi ideológiája, romantikus múltbanézése ellen fordul:

Tudjátok-e mik vagytok,
Kik a multról daloltok?
Halottrablók! Halottrablók!
A sírjából fölássátok
A holt időt
Hogy őt
Babérokért árulhassátok.
Én nem irigylem koszorutokat:
Penész van rajta és halotti szag!

Másrészt pedig így lelkesít a forradalmi háborúra:

Föl, nemzetem, föl! Jussanak eszedbe
Világhódító hires őseid.
Egy ezredév néz ránk itélő szemmel
Attilától egész Rákócziig.
Hah, milyen mult! Ha csak félakkorák is
Leszünk, mint voltak e nagy ősapák,
El fogja lepni árnyékunk a sárba
És vérbe fult ellenség táborát!

Jellemző, hogy a 48/49-es forradalom leverése után Deák Ferenc az 1860-as októberi diploma ellen, mely lényegében a 48 előtti történeti rendi alkotmányt állította vissza, a 48-as törvények visszaállításáért tisztára a régi magyar alkotmány 1000 éves jogfolytonosságának érveivel küzd.

A burzsoázia nemesi képviselői számára 1848 nem forradalmi bevégződése, hanem szerves folytatása volt a nemesi Magyarországnak.

Azonban mégsem szabad azt hinni, hogy a reform-ideológia a 48-as korszakban puszta nemesi középkori ideológia volt. Az a széles és alapjában demokratikus mozgalom, mely Kazinczy óta a magyar nyelvért folyt, ideológiai tükröződése volt a nemesség bevonódásának az árutermelésbe. Kazinczy még csak kiterjedt levelezést folytatott az ország minden zugával, Kisfaludy Károly, Vörösmarty, Petőfi pedig már nagy tervszerű utazásokat tettek az országban: szinte felfedezték hazájukat. A költőknek ezek az utazásai jellemző tünetei voltak a szellemi élet egységesülésének a 19. század első felében Magyarországon.

Ugyanakkor megnőtt a vásárok több vidéket összekapcsoló funkciója, a pesti vásárok pedig egyenesen a megyei pártok országos politikai gyülekezésének helyei lettek. Buda és Pest szellemi, gazdasági és politikai vezető szerepe, mint központé, mindjobban érvényesült. Nemcsak a polgári Magyarország asszimilálódott a nemesihez, hanem a nemesi Magyarország is mind több és több

polgári elemet olvasztott magába. A nemzeti ideológia tartalma romantikus múltbanézés mindenütt, ahol egy nemzet idegen elnyomás ellen küzd, de gyenge, vagy egyáltalában nincs burzsoáziája (pl. a kis szláv népeknél a 19. század első felében, vagy Németországban a felszabadító háborúk idején).

Magyarországon azonban a nemesség kapitalista átitatódása és az ország kapitalista elemeinek relatív fejlettsége következtében a nemzeti ideológia nem állott meg a puszta romantikánál.

A reformkorszak nemzeti ideológiájának fejlődésére az jellemző, hogy Kazinczy arisztokratikus felvilágosodásától Vörösmartynak és Kölcseynek már a néphez közeledő, de romantikus múltbanézésén át el tudott jutni Petőfi népforradalmi nemzeti költészetéhez. Kossuth pedig amellett, hogy a polgári szabadság bástyáját a nemesi vármegyében látta, az 1000 éves Magyarországgal nem éppen összeillő Liszt Frigyes-féle nemzeti védővám-iskola híve is volt. Ha a nemesi Magyarország magyarrá asszimilálta a német céhpolgárt és zsidó kereskedőt — akkor ez csak azért volt lehetséges, mert a nemességet viszont az árutermelés formálta a maga képére. A zsidó elmagyarosodott, még a nemesi kaszinókban is kezdett helyet kapni, mert a magyar „elzsidósodott": az adokveszek világába lépett be a „hej ráérünk arra még" idilli állapotából.

De a polgári és a nemesi elemek ideológiai keveredésénél lényegesebbek azok a politikai ellentmondások, melyek a polgári átalakulás nemesi vezetéséből fakadtak. A polgári demokratikus radikalizmus sokszor összekeveredett a nemesi kuruc radikalizmussal, sokszor nem lehetett megállapítani, hol végződik az egyik, hol kezdődik a másik. Ugyanez megvolt a forradalom mérsékelt irányzatában is: a nemesi meghunyászkodás keveredett a polgári mérsékelttel. Amikor az országgyűlés dühösen szembefordult a forradalmi Pestnek azzal az igényével, hogy ő vezesse a forradalmat, vajjon a rendi Pozsony volt-e féltékeny a polgári fővárosra, vagy a burzsoá mérséklet szállt szembe a főváros radikalizmusával? Mikor Kossuth az amerikai szenátusban a decentralizációt dicsőítette és a centralizációt, mint a szabadság sírját átkozta, vajjon akkor a francia forradalom girondistáinak, a német 48-as kispolgároknak föderalista ideáljai, vagy a nemesi vármegye decentralizációja lebegtek-e a szeme előtt? Görgeyt a Lajtánál vajjon az állította-e meg, hogy a nemes nem szeret kimozdulni a saját házatájáról, vagy az-e, hogy a burzsoá tudni sem akar világmegváltó küldetésről? Amikor a magyar forradalom nem akart lelépni a törvényesség talajáról: nemesi, vagy polgári volt-e ez a korlátoltság? Nyilvánvaló, hogy a magyar 48/49-es forradalom nem volt „tiszta" polgári forradalom. Nemcsak polgári-haladó, hanem nemesi-reakciós elemei is voltak.

Mindezek alapján válnak csak érthetővé az olyan történelmi ellentétek is, mint Kossuth és Széchenyi harca. Ki volt az, aki kettőjük közül erélyesebben képviselte a polgári haladást? Hogy Széchenyi a nemesi Magyarország egész nyomorúságát jobban átérezte és megvetette, mint Kossuth, az kétségtelen. Széchenyi, az arisztokrata, sokkal inkább fölötte állt ennek a táblabíró-Magyarországnak, mint Kossuth, akinek politikai hátvédje a rendi ellenzék volt. Széchenyi lenézte azokat, akiknek egész politikai tudománya kimerült a sérelmi politikában. Ő Duna-gőzhajózást, Tisza-szabályozást, Lánchidat, gőzmalmot

állított szembe azzal a nemzeti mozgalommal, amiben rendi mozgolódásnál nem látott egyebet.*

És mégis Kossuth, akinek gondolkodása sokkal közelebb állt a rendi Magyarországhoz, aki bálványozta a megyét, aki a táblabírák vezető szerepének megtartását mindennél fontosabbnak tartotta, a polgári forradalom képviselője volt Széchenyi arisztokrata ökonomizmusával szemben.

Mert ebben az ellentétben (mint az iskoláskönyvek tanítják: mi jöjjön előbb, a nemzeti felszabadulás-e és csak aztán a gazdasági megerősödés vagy megfordítva?) voltaképpen a kapitalizmus magyarországi fejlődésének két útja harcolt egymással.

Széchenyi egy civilizált, a nemesi pökből és pipafüstből emancipálódott agrárkapitalizmusnak volt a szószólója, míg Kossuth a magyar kapitalizmus önálló fejlődéséért, az ország ipari átalakulása meggyorsításáért, a nagy magyar történelmi tempóveszteség behozásáért folyó harcnak volt a képviselője. Ehhez pedig nemzeti függetlenség, az állam erőforrásai fölötti rendelkezés, az állami adó- és vámpolitika önállósága kellett, vagyis mindaz, ami a bécsi udvarral való összeütközést közvetlenül kirobbantotta, a pénzügy, a hadügy, a kereskedelemügy önállósága.

Az az iskolai szembeállítás, mely szerint Kossuth a „nemzeti" törekvések, Széchenyi pedig a „gazdasági" haladás szószólója volt, teljesen hamis.

Mert Széchenyi ökonomizmusa is kifejezett egy bizonyos nemzeti álláspontot: a megelégedést egy korlátolt nemzeti autonómiával Össz-Ausztria keretében, vagyis a megállást annál a politikai formánál, mely politikailag a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenetnek felelt meg. Kossuth „nemzeti" álláspontja pedig egyben gazdasági program is volt: a kapitalista fejlődés előtt Magyarországon szabaddá akarta tenni az Ausztriával való gyarmati kapcsolat eltorlaszolta utat.

Hogy Kossuth középnemesi kuruc radikalizmusával szemben Széchenyi arisztokrata ökonomizmusa képviselte volna a történelmi haladást, csak históriai optikai csalódás, amelynek az esik áldozatul, aki nem látja meg a magyar történelemnek azt a sajátosságát, amit a burzsoázia nemesi képviseltetésének hívtunk.**

Az, ami erre a históriai optikai csalódásra okot szolgáltatott, maguknak a kortársaknak a fejében is nem csekély zavart okozott. Példa erre a centralisták

* Az osztrák centralista bürokrácia pedig, melyben még elevenek voltak a jozefinista felvilágosodás hagyományai, egyenesen megvetette a magyar nemesi ellenzéket. Középkori rebelliseknek tekintette őket az Ausztria terjesztette kultúra ellen: „vasutakról álmodoznak, midőn csinált országútjuk sincs" — írja az Augsburger Allgemeine Zeitungba Metternich publicistája, báró Zedlitz.

** Az az ökonomista tendencia, melyről fentebb szó volt és amely abból származott, hogy Magyarországon fejletlen volt a burzsoázia és a nemzeti mozgalom élén a nemesség állt, Szabó Ervinnél abban nyilvánul, hogy a nemesi-nemzeti mozgalom iránti ellenszenve Széchenyivel és az új konzervatívokkal — Dessewffy Auréllal és társaival — való rokonszenv formáját ölti fel. Ez a tendencia odáig megy nála, hogy még Görgeyt is védelmébe veszi Kossuthtal szemben. Marx és Engels is hibáztatták Kossuth magamentő vádjait Görgey ellen, anélkül azonban, hogy ezzel Görgey mellé álltak volna.

burzsoá-ideológus csoportja, mely a polgári ideológia következetes végiggondolásában a reformkorszak idején legtovább ment.

A centralisták a 40-es években támadták a nemesi ellenzék vármegyei, provinciális, túlságosan a rendi Magyarországhoz kapcsolódó programját. 1848-ban azonban mégis felolvadtak a nemesi ellenzékben, viszont a szabadságharccal ép ők fordultak a legélesebben szembe. Báró Kemény Zsigmond már 1850-ben kiátkozta Kossuthot, akit megtett a 48—49-es forradalom bűnbakjának, báró Eötvös József pedig azt hirdette, hogy a polgári civilizáció Magyarország teljes felolvadását követeli a centralizált Össz-Ausztriában, ami nem akadályozta meg abban, hogy 1867-ben az osztrák centralizáció osztrák-magyar dualizmussá való átalakításának buzgó hívévé legyen.

A centralisták ingadozásainál arról volt szó, hogy nem tudták, melyik oldalon kell keresniök a polgári haladás táborát, ami náluk egyáltalában nem volt azonos a forradalom táborával.

Annak a szerződésnek, melyet Kossuth mint pénzügyminiszter a Kereskedelmi Bankkal a bankjegykibocsátás privilégiumáról és az iparfejlesztésről kötött, nem volt ugyan közvetlen hatása a forradalom gazdaságpolitikájára, mert Windischgrätz nemsokára megszállta Pestet és lefoglalta az aranykészletet, mégis ez a szerződés történelmi jelentőségű, szimbolikus tény volt: a nemesség és a burzsoázia szerződött itt a polgári Magyarország közös építéséről.

Kossuth — és most ezzel egészíthetjük ki korábbi jellemzését — a burzsoázia nemesi képviselője és egyben a nemesség burzsoá képviselője volt. Ez a magyarázata szociális karaktere sajátos színjátszásának. És erre a kettős szerepre az tette alkalmassá, hogy ahhoz a nemesi intelligenciához tartozott, melynek szociálisan is, ideológiailag is kettős volt az ábrázata: polgári és nemesi.

Mehring Kossuthban és Szemere Bertalanban látta a burzsoázia képviselőit a Batthyány kormányban. Ez ilyen egyszerűen nem állja meg a helyét, mert nemcsak Kossuth politikájának lényeges vonásait nem magyarázza meg, hanem Kossuth és Szemere egymással való harcát sem. Viszont komikus az a zűrzavar, ami megnyilatkozik a magyar reakció történettudósainak felfogásában, ha Kossuth történeti figurájával állnak szemben. Hová sorozzák? Hisz Kossuth liberális is volt, de tele volt nemesi tradicionalizmussal is. Így hát Szekfű Gyula megteszi a gyűlölt liberalizmus megtestesülésének, a Hóman Bálint érvényesülésével hivatalos tudományos irránnyá előlépett „szellemtudományi" iskola egy másik kiválósága, Májusz Elemér viszont Kossuthban a szegény nemesség tipikus képviselőjét látja.

Közkeletű állítás, hogy Széchenyi törekvéseinek azon kellett meghiúsulniok, hogy megvalósításuknál az arisztokráciára akart támaszkodni, pedig csak a középnemesség támogatásával lehetett volna végrehajtania programját. Hogy ez a közkeletű állítás igaz-e, legalább is kétséges. Sokkal inkább felel meg a valóságnak, hogy Kossuth politikai vonalának kellett azon meghiúsulnia, hogy a középnemesség hegemóniája mellett akarta megvalósítani. Mert — és ez a magyarországi polgári átalakulás nemesi vezetésének, a burzsoázia nemesi képviseltetésének alapvető ellentmondása — Magyarország kapitalista fejlődésének ezt az útját nemcsak az elpolgáriasodott feudalizmus tipikus képviselője, az arisztokrácia, de valójában a középbirtokos nemesség sem akarta. Mert ha

érdekelve volt is a gyarmati bilincsek lazításában, nem volt érdekelve abban, hogy végleg elszakadjon Ausztriától, amely számára a legfontosabb piacot jelentette. A középnemesség felső, számottevő rétegét Ausztriához fűzte az agrárexport és a cári Oroszország expanziójával szemben való védekezés érdeke.

Az ország önálló ipari fejlődésének programja ilymódon csak a burzsoázia programja lehetett volna és az intelligencia, mely ezt a programot megformulázta, valóban a magyar burzsoázia jövőjét képviselte, Magyarország nemesi jelenével és a burzsoázia adott gyöngeségével szemben. Ez volt a tulajdonképpeni szociális tartalma a 48—49-es forradalom demokratikus nemzeti mozgalmának. Nincs tehát Szabó Ervinnek igaza, amikor ezt a nemzeti harcot a parasztfelszabadítás szociális mozgalmával szembeállítja. Ez a nemzeti mozgalom is, mint ilyen, szociális mozgalom volt, a nemzeti harc is osztályharc volt, mégha ez a szociális mozgalom nem ölelte is fel a parasztkérdés demokratikus megoldását.

Ez a program, Kossuth célkitűzése az önálló magyar ipari fejlődésről, azon az ellentmondáson bukott meg, hogy a feudális gátakat kifelé, ami az Ausztriával való kapcsolatot illeti, alaposan akarta eltakarítani, de befelé, az országon belül csak kesztyűs kézzel akart hozzájuk nyúlni, továbbá azon, hogy Magyarország önálló ipari fejlődése jórészt még csak ideologikus program volt, amely meg tudta ugyan mozgatni a társadalom deklasszált rétegeit, de magának a burzsoáziának tényleges osztályprogramjává nem válhatott.

A burzsoázia gazdaságilag is, ideológiailag is, túl gyönge volt ahhoz, hogy a harci programot, mely a forradalom vezető osztályának, a középnemességnek célkitűzésén messze túlment, tőle függetlenül, sőt ellenére is, magáévá tegye. Magyarországon 1848-ban megvolt az ipari és kereskedelmi tőkének az a minimuma, amely lehetővé tette volna a nemesség vezette polgári átalakulás végrehajtását, annak a zsákuccának az elkerülését, amibe a lengyel fejlődés jutott, de ennél a minimumnál sokkal több nem volt és ezért a kapitalizmus fejlődésének arra az önálló útjára, az iparosodás útjára, mely az intelligencia programja volt, a meglevő gazdasági feltételekből már nem tellett, ez a program több volt, mint amennyinek megvalósítására a meglevő osztályerőkből tellett volna. Kossuth politikai tragédiája, amely őt az emigráció első éveiben kalandorpolitikába vitte, később pedig a magyarországi fejlődéstől teljesen izolálta, abban állt, hogy egy polgári forradalmi nemzeti programot nemesi rétegre támaszkodva akart megvalósítani. Később pedig az emigrációban, amikor mind nyilvánvalóbb lett a 48-as forradalmi program osztálybázisának áthelyeződése a nemességről a paraszttömegekre, nem tudta megváltoztatni a maga nemzeti programjának osztálybázisát, nem tudott fenntartás nélkül a parasztságra orientálódni.

Lengyelország kapitalista fejlődésének később talán javára vált, hogy a 19. század nemzeti mozgalmai zsákuccába jutottak, mert a lengyel burzsoáziának nem kellett adót fizetnie azért, hogy a kapitalista fejlődés útján, a nemességgel együtt megy végig. Gyorsabb lehetett a fejlődés. Mert az, ami a magyar kapitalizmus szempontjából 1848-ban az osztrák abszolutizmussal szemben viszonylag progresszív szerepet játszott: a középnemesség polgári funkciója, az, ami 1848-ban a kapitalizmus fejlődése elől akadályokat takarított el: a nemesség

érdekeltsége a polgári viszonyok létrehozásában — ugyanaz később maga is kölöncce vált a kapitalizmus fejlődése számára Magyarországon.

Kétségtelen, hogy a burzsoázia és a nemesség ama blokkja nélkül, mely a 18. század vége óta alakult ki, a kapitalizmus fejlődése Magyarországon gyorsabb lett volna, alaposabban pusztultak volna el a feudális viszonyok, de másrészt ép ez a blokk volt az adott körülmények között az egyetlen erő, mely legalább olyan szabaddá tehette a kapitalizmus fejlődése előtt az utat, mint amennyire valóban szabaddá tette. Az, ami Magyarországon a polgári radikalizmus számára egyszerű „feudalizmusnak" tűnt fel a kapitalista Nyugat-Európával való összehasonlítás alapján, az a burzsoázia nemesi képviseletének fizetett adó, magának a magyar kapitalizmus fejlődésének csak adott történelmi formája, sajátos útja volt.

Ez az út: a magyar ipar fejlődésének kénytelen hozzáigazodása a mezőgazdasági feudális maradványai és az osztrák kapcsolat szabta feltételekhez.

Mert a magyar ipari kapitalizmus fejlődését az Ausztriával való kapcsolat és a mezőgazdaság feudális maradványai kétségkívül hátráltatták, egy olyan program tehát, mely mindkettő ellen irányult, a magyar burzsoázia érdekében álló, az ország polgári fejlődését szolgáló program lett volna. De amikorra a magyar burzsoázia annyira megerősödött, hogy eszébe juthatott volna az Ausztriától való gyarmati függés maradványának, a dualizmusnak és a magyar polgári átalakulás félfeudális maradványának, a burzsoázia nemesi képviseletének (és ami ennek gazdasági alapja volt: a nagybirtoknak) likvidálása, addigra már késő volt. A magyar burzsoázia kibékült az önálló ipari fejlődést hátráltató osztrák—magyar kapcsolattal a közös imperialista kartellprofitok kedvéért, a burzsoázia dzsentri és nagybirtokos képviseltetésébe pedig beletörődött, mert ott volt már hátamegett fenyegetően a magyar munkásosztály.

A magyar burzsoázia számos ideológusának az volt a szerencsétlensége, hogy ennek a burzsoáziának a biztos jelenből az ideológusok által elébe varázsolt jövendőhöz olyan veszedelmeken és kockázatokon át vezetett volna az útja, amiket sehogyan se akart vállalni. Önálló vámterület jó lett volna, de miután veszélyeztette az osztrák—magyar monarchia nagyhatalmi állását, inkább nem kellett.

A belső piac tágítása a hitbizományok megszüntetése révén jó lett volna, de miután ez csak a parasztság földosztó étvágyát növelte, a társadalom békéjét általában zavarta volna, inkább ez sem kellett. A feudális maradványokat politikában és gazdaságban konzerválta az imperializmus, amely — ha bizonyos mértékig idegen alkatrészként is — magábaolvasztotta, saját rendszerének elemeivé változtatta őket. Ezt nem értette meg soha a magyar szociáldemokrácia és a polgári radikalizmus. A burzsoázia Magyarországon mindig cserbenhagyta a maga ideológusait. Kossuth is a magyar burzsoáziát képviselte, de ez a burzsoázia 49 után nem őt, hanem Deák Ferencet követte és mindent megtett az 1867-es kiegyezés érdekében.

A Kossuth képviselte nemzeti radikalizmus fejezte ki 1848/49-ben a polgári forradalmaknak azt a szükségszerű túllengését az átalakulás objektíve lehetséges célján, amely túllengés nélkül még ezt a célt sem lehetett volna biztosítani. A Habsburgok és az arisztokrácia blokkjával szemben, mely a magyar kapita-

lizmus fejlődésének további akadályozásáért szállt síkra, és Kossuth és a baloldal nemzeti radikalizmusával szemben, mely az ország önálló ipari fejlődéséért harcolt, a középbirtokos nemesség és a burzsoázia blokkja 1867-ben érvényesítette azt a „középarányost", ami a 48/49-es forradalom osztályerőinek objektíven megfelel.

A forradalomnak ez az eredménye felelt meg a mozgalom gerincét alkotó osztály szociális természetének. Mert a 48/49-es forradalom minden polgári felemássága és nemesi korlátoltsága végső fokon csak tükörképe volt a nemesi árutermelő nagybirtok belső ellentmondásának. Az árutermelő nemes, aki maga gazdálkodik, sajátos átmeneti típus feudális uraság és a kapitalista gazda között. A kapitalizmus funkciója a mezőgazdaságban egyrészt a földbirtok megtisztítása az uralomnak, a személyes szolgálatnak középkori viszonylataitól, másrészt a földtulajdon teljes elválasztása a mezőgazdasági termeléstől, a földtől, mint az emberi munka feltételétől. Magyarországon a kapitalista mezőgazdaságnak nem ez a tiszta típusa fejlődött ki, hanem a nemesi nagybirtokos öngazdálkodása (Selbstwirtschaft), egy oly termelési forma, melynél az uralmi és szolgai viszonylatok maradványai fennmaradtak.

Ez a réteg érdekelve lehet a polgári társadalom gátjainak bizonyos eltakarításában, de nem gyökeres és teljes megsemmisítésében. Szabó Ervin tévedésének ép itt van a gyökere. Ő polgári forradalomnak csak a demokratikus forradalmat tekintette. Könyvével azt vélte bizonyítani, hogy a 48-as mozgalom nem lehetett polgári átalakulás, hisz törvényhozásának egyetlen gondja volt a feudális privilégiumokból, jövedelmekből minél kevesebbet „feláldozni" és az „önkéntes" áldozatokért minél nagyobb kárpótlást biztosítani. De az az egész történelmi anyag, amivel tételét bizonyítani vélte, csak azt bizonyítja, hogy a 48-as mozgalom jobbágyfelszabadítása felülről végrehajtott átalakulás volt.

A marxizmusnak az a tétele, hogy egy történelmileg idejétmúlt társadalmi rendet csak a forradalmi erőszak tud eltakarítani a fejlődés útjából: *másképp* igaz a feudalizmusból a kapitalizmusba, mint a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenetre nézve. A feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet sokféle módon játszódhatik le, a polgári átalakulás fogalma hosszú folyamatot ölel fel, mely a feudális rend bürokratikus reformjától egész a bonapartizmusig terjedhet. Engels „A német parasztháború" egyik előszavában Bismarck történelmi szerepéről írva azt mondja, hogy vele Németország „a bonapartizmus ellenes formájában" befejezte a Stein-Hardenberg-féle reformokkal „megkezdett polgári forradalmát".

Egy hetvenéves folyamatot, amely a legellentétesebb történelmi jelenségeket tartalmazza, Engels íme a „polgári forradalom" közös nevezőjére hoz.

Mert a romantikus nemesi reformer báró Stein, a rajnai nagyburzsoá Camphausen és a porosz junker Bismarck — mindegyik a maga módján, más-más osztálybázissal és ideológiával, más-más politikai felépítmény segítségével — a feudalizmust és a kapitalizmust egyeztette össze, tett engedményeket a kapitalizmusnak, hordta le a feudális gátakat a kapitalizmus fejlődése elől. A proletárforradalom, amely a kapitalizmust nem azért dönti meg, hogy a kizsákmányolás új rendjét teremtse meg, hanem azért, hogy minden kizsákmányolásnak végetvessen: a régi rend megdöntését nem végezheti el darabok-

ban, nem építheti bele a szocialista rendet a kapitalizmusba, nem köthet vele kompromisszumokat. A kapitalista és feudális rend között eleve a kompromisszum lehetőségét teremti meg az, hogy a kizsákmányolásnak csak két történelmi formájáról van szó. Amikor a nemesség feudális jövedelmeit megváltják, akkor ez egyrészt „a feudális terhek örökre való fenntartása megváltás segítségével" — mint ahogy Marx Patow porosz földművelésügyi miniszter törvényjavaslatát jellemezte 1848-ban — de másrészt „feudális tulajdonviszonyok polgáriakká való átváltoztatása" is.

Engels 1851-ben a lengyel nemzeti forradalmat kritizálva megállapította, hogy azért bukott meg, mert a nemesség nem tud átugrani saját árnyékán, nem tud végrehajtani egy olyan históriai programot, mely az önnönmaga elleni harcot követelné meg. Engels ezzel csak azt állította, hogy a nemesség nem harcolhat plebejus módon a feudalizmus ellen, nem válhatik egy parasztforradalom szövetségesévé. De a polgári átalakulás önmagában véve nem kell hogy követelje a nemességtől a maga lényegének megtagadását. A nemes nem lehet parasztnyúzóból jobbágyvezérré, de ettől még lehet híve egy polgári forradalomnak.

Ha a 48-as magyar forradalom feudális jellegének csak az a bizonyítéka, hogy kisemmizte a parasztságot, akkor nem polgári az 1789-es francia forradalom kezdeti szakasza és az 1848-as német forradalom sem.

1848-ban Poroszországban nemcsak a liberális burzsoázia fordult a sziléziai parasztfelkelés ellen, hanem még a kispolgári demokrácia is elmulasztotta a parasztságnak, a polgári forradalom e legtermészetesebb szövetségesének támogatását. A parasztság a burzsoá forradalmakban is csupán szövetséges, a burzsoázia magatartása vele szemben tehát lényeges kérdés ugyan a forradalom vezető osztályának politikai következetessége megítélésénél, de nem a döntő kérdés a forradalom *osztálytartalmának* megítélésénél.

Révai József tanulmánya folytatásokban jelent meg az *Új Hang* 1940-es évfolyamában. (III. évfolyam. 1. sz. 4—19. old., 2. sz. 37—48. old., 3. sz. 22—36. old.) Keletkezésének körülményeit Révai a felszabadulás után így idézte fel: „A *Marx és a magyar forradalom* című tanulmányt 1932-ben a Gyűjtőfogházban írtam (csak a Bevezetést írtam 1940-ben) és csempésztem ki egy emlékkönyv számára, melyet Madzsar József és Sándor Pál készültek kiadni Marx Károly halálának 50-ik évfordulójára. Az emlékkönyv nem jelenhetett meg, mert a rendőrség lefogta a szerkesztőket és lefoglalta a már kiszedett kéziratokat. Az én tanulmányom úgy maradt meg, hogy be volt írva börtönfüzetembe, melyet 1934-ben a szegedi Csillag-börtönből való szabadulásomkor sikerült megmentenem a lefoglalás elől. Köszönet illeti érte Novoszád János elvtársat, szegedi fegyenctársamat, aki — könyvkötő létére — a kéziratot, apróra összehajtogatva, bekötötte a börtönből kihozott kofferembe." (*R. J.*: Marxizmus és magyarság. Szikra 1946. 5. old.)

A tanulmány Révai egyik legismertebb munkája. Életművének központi kérdésével — a nemzeti kérdéssel — 1919 óta behatóan foglalkozott, s vizsgálódásai a harmincas évek elejére fokozatosan történetivé mélyültek. Egyre tudatosabban fordult a nemzeti múlt nagy eseménye, az 1848—1849-es forradalom és szabadságharc felé. Példa, analógia kedvéért korábban is hivatkozott 1848-ra — lásd pl. „A magyar proletárdiktatúra és az agrárkérdés" c. 1928-as cikkét —, de önálló tanulmányt nem szentelt e témakörnek.

A magyar forradalomról szóló tanulmányának alapgondolatai 1931-es Szabó Ervin tanulmányának megírása közben formálódtak meg benne. A nagy előharcos történelem-

szemléletének — objektíve szükségszerű — kritikájához Révai fokozatosan jutott el. Szabó Ervin „Társadalmi és pártharcok a 48—49-es magyar forradalomban" című művéről írott 1924-es recenziójában Révai még a pozitívumokat hangsúlyozta s a magyar proletariátus nagy nyereségeként értékelte a könyvet. 1931-es Szabó Ervin tanulmányában viszont már azt emelte ki, hogy Szabó Ervin tévedett az 1848—1849-es magyar forradalom elemzésében, s ennek folytán hibás volt a megítélése a magyarországi fejlődés irányáról is.

A KMP-ben a húszas évek végétől felülkerekedett szektás irányvétel ezt a tanulmányt kevésbé befolyásolta, mint az 1931-es Szabó Ervin-kritikát. A „Marx és a magyar forradalom" arról tanúskodik, hogy Révai — jóval a népfrontpolitikai koncepció kidolgozása előtt — felismerte és történelemszemléletében is érvényesítette a nemzeti kérdés nagy jelentőségét. Noha az 1932-ben írott tanulmány természetesen még nem minősíthető „népfrontos" írásnak, de a „nemzeti" és a „szociális" mozzanat viszonyának újszerű értelmezésével a korabeli kommunista ideológiában komoly előrelépést jelentett. Ez az előrelépés — áttételesen ugyan — megkönnyítette a későbbiekben Révai számára a népfrontkoncepció megértését és magyar viszonyokra való alkalmazását.

A „Marx és a magyar forradalom" mind a Révai történelemszemléletéről az 1960-as évek derekán folytatott vitában, mind az újabb vizsgálódásokban központi helyet foglal el. Lásd *Molnár Erik:* Révai József történelemszemléletéről. Kritika, 1966. 7. sz. 3—8. old.; *Erényi Tibor:* Révai József történelemszemléletéről. Párttörténeti Közlemények, 1967. 2. sz. 3—25. old.; *Mód Aladár:* Révai József történelemszemléletéről. Valóság, 1967. 1. sz. 91—100. old., valamint *Sándor Pál:* A magyar filozófia története. 1900—1945. Magvető Kiadó 1973. II. köt. 345—348. old.; *Lackó Miklós:* Marx és a magyar forradalom. In: Válságok — választások. Történeti tanulmányok a két háború közötti Magyarországról. Gondolat 1975. 229—263. old.

URBÁN KÁROLY

Lukács György

„SZAKADÉK" NAGYSZÁLLÓ

„Végül olyan időkben, amikor az osztályharc döntéshez közeledik, a bomlási folyamat az uralkodó osztályban, az egész régi társadalomban olyan heves, annyira kirívó jelleget ölt, hogy az uralkodó osztály egy kis része elszakad osztályától és a forradalmi osztályhoz csatlakozik, ahhoz az osztályhoz, amelyé a jövő. Ezért ugyanúgy, ahogy korábban a nemesség egy része átpártolt a burzsoáziához, most a burzsoázia egy része pártol át a proletariátushoz, és nevezetesen a burzsoá ideológusok egy része, azok, akik felküzdötték magukat az egész történelmi mozgalom elméleti megértéséig."

(MARX—ENGELS: A KOMMUNISTA PÁRT KIÁLTVÁNYA)[1]

Selymes babák: fény s tánc ring a teremben.
De egy rizspor alá rejtette lázát
s közel látta a bolond egyvelegben
a hamvazószerda nagy változását...

Kiszökik a zord parkba; a kietlen
parthoz, visszaint a komédiának
s a jég fölé hajlik. Valami reccsen.
Majd hideg csönd. Bent már új zene árad.

Sok csinos párból észre egy se vette
a hiányzót, akit sár és kavics födött el...
De, hogy tavasszal kimentek a kertbe,
a vízből gyakran halk panasz nyögött fel.

A mulató évszázad könnyű népe
sejtette, hogy sír a tó furcsa mélye...
De egy se vette nagyon a szívére:
Azt hitte, csak a hullámok szeszélye.

(STEFAN GEORGE: AZ ÁLARCOSNŐ)[2]

Legtöbb olvasónkat bizonyára meglepi, hogy ez a két idézet egymás mellé került. És valóban, csak annyiban tartoznak össze, hogy bennük szemléletesen

és jellegzetesen fejeződik ki az uralkodó osztályon belüli ideológiai bomlás két pólusa a forradalmi válság időszakában. Az értelmiség, a társadalomnak az a rétege, amelynek a társadalmi munkamegosztás következtében élethivatása, létezésének szellemi és anyagi alapja az ideológia termelése és terjesztése, rendkívül gyorsan és érzékenyen reagál a társadalom anyagi valóságában végbemenő minden fordulatra. Az értelmiség azonban — éppen mivel főfoglalkozásként űzi az ideológia termelését — az osztálytársadalomban mindenkor hamis tudattal reagál, éspedig annál inkább hamis tudattal, minél fejlettebb a társadalmi munkamegosztás, minél előrehaladottabb az uralkodó osztály anyagi bomlása. A társadalmi munkamegosztás szükségszerű velejárója, hogy az ideológusok mindig a közvetlenül megelőző és a korabeli ideológiákhoz kapcsolódnak, hogy a jelen bírálatát mindig a jelenkor és a múlt ideológiáinak kritikája formájába öntik. Ám ez a forma az esetek túlnyomó többségében nem puszta formaság. Az ideológiák polgári termelője, társadalmi helyzete anyagi szükségszerűségeinek következtében, abban az illúzióban él, hogy a társadalomban végbemenő változások lényegük szerint ideológiai változások, és kiváltó okaik végső soron szintén ideológiai változások. Ebből az illúzióból származik saját rétegének tényleges társadalmi vezető szerepébe vetett hite is. Ennek az illúziónak és keletkezése, létezése anyagi bázisának az ellentmondása az egyik legfontosabb alapja a „vezető" értelmiség ingadozó karakterének. Amikor a gazdasági fejlődés hirtelen változásaira, a társadalom döntő osztályai — a burzsoázia és a proletariátus — közötti osztályharcra rendkívül gyorsan és hevesen, ám többékevésbé hamis tudattal reagál, egyrészt a kispolgárságnak a forradalom és ez ellenforradalom közötti ingadozását tükrözi vissza, ideológiai formát ad ennek az ingadozásnak, másrészt viszont ideológiai termelésében — legalábbis részben — kifejezést kap az osztályharcban elfoglalt sajátos helyzete. Gyors reagálása az új fordulatokra, az új tendenciákra, amellyel mindenkor megelőzi saját osztálya átlagát, azt az illúziót kelti benne, hogy ő maga hozta létre ezeket a tendenciákat. Olyan ez, mintha a hőmérő magát tartaná a hideg és a meleg okának, mintha a barométer lenne a jó vagy a rossz időjárás oka.

Az ideológiatermelőknek ez az általános helyzete osztályuk hanyatlásának időszakaiban rendkívül élessé válik. A hanyatlás ilyen időszaka pedig gazdaságilag azon alapszik, hogy a termelési viszonyok és ezzel az egész felépítmény a rajtuk túlfejlődött termelőerők gátjaivá váltak, hogy az addig uralkodó osztály gazdasága vereséget szenvedett a jövőt képviselő osztály gazdaságától. Az ideológiában, különösen pedig az ideológia termelőinél ez a helyzet úgy tükröződik, hogy kénytelenek behatóan foglalkozni a forradalmi osztály ideológiájával, sőt ennek az ideológiának az elemeit beépíteni sajátjukba, saját ideológiájukat úgy felépíteni, mintha az a társadalom haladó törekvéseinek tulajdonképpeni beteljesülése lenne. Minél előrehaladottabb valamely osztály hanyatlása, annál kevésbé képes saját, eredeti, valaha forradalmi ideológiájának fenntartására és nyílt védelmezésére. Az osztály elvesztette saját gazdasági alapjainak haladó voltába vetett hitét, és ennek a hitének az elvesztésével összeomlanak a korábbi ideológiai alapkategóriák is. Az osztály, magától értetődően, az utolsó csepp véréig védelmezi a régi gazdasági rendet, a kizsákmányolás régi módszerét. Ám a kizsákmányolás legbrutálisabb és legcinikusabb védelmezése csak az álcá-

zás demagóg formájában, a kizsákmányolás formáinak valamiféle, azokkal teljesen ellentétessé váló átköltésével történhet. Az ideológiatermelők, akik ezt a folyamatot spontán módon, gyakran szubjektíve teljesen őszintén, ideológiailag tükrözik, így hát — sokszor akaratuk ellenére — a legértékesebb szolgálatot teszik az elrothadt kizsákmányoló és uralmi formák életben tartásának. És amikor társadalomkritikájuk egyes elemeit a forradalmi osztály ideológiájából kölcsönzik, ezzel egyfelől az uralkodó osztály demagógiájának eszközévé válnak, másfelől maguk is, legsajátabb területükön, beleesnek a kispolgárság általános illúziójába, hogy nem a meghatározó osztályok között foglalnak helyet, hanem a társadalom valamennyi osztálya felett állnak.

A hanyatlásnak ez az időszaka szükségszerűen pesszimista, kétségbeesett ideológiát hoz létre. Ez a kétségbeesés az ideológiatermelők körében különösen erős, és néha még előbb kifejlődik, mintsem hogy a kétségbeesés anyagi okai gazdaságilag teljes világosságukban és szélességükben megnyilvánulnának. Ez ennek a rétegnek a tisztességes képviselőit arra indítja, hogy megkíséreljék a szellemi elszakadást saját osztályuk ideológiájától. Ámde az értelmiség társadalmi léte igen bonyolulttá, egyenlőtlenné és ellentmondásossá teszi ezt az elszakadási folyamatot. Az ideológiából való kiindulás, a megrekedés az ideológiai problémákban éppen az ideológusok számára teszi rendkívül nehézzé az — önmagában igen egyszerű — osztályharc, az osztályok elkülönülése, a forradalom és az ellenforradalom sarkalatos pontjának: a kizsákmányolás kérdésének világos felismerését. És amíg ezt az archimédeszi pontot nem találjuk meg, szükségszerű az állandó ide-oda ingadozás az ideológusok között. Ha olyan ideológusoknál, mint Bernard Shaw és Upton Sinclair, akik egész életükben a szocializmus híveinek vallották magukat és akik néha igen közel is jártak a szocialista gondolatmenetekhez, lehetséges volt, hogy az egyikre Mussolini és Hitler, a másikra Roosevelt „szocializmusa" mély benyomást tegyen, akkor világos, hogy a náluk kevésbé tudatos ideológusok, azok az ideológusok, akik a jelenkor gazdasági problematikájában sokkal kevésbé járatosak és akik sokkal inkább megrekedtek a tisztán ideológiaiban, szükségképpen még inkább ingadoztak ide-oda a forradalom és az ellenforradalom között. És ahogy mélyül a kapitalista rendszer válsága, ahogy egyre kirívóbban jelentkezik a monopolkapitalista kizsákmányolás fenntartása fasiszta formáinak barbársága, úgy lesz szükségszerűen egyre nagyobb azoknak az ideológusoknak a kétségbeesése, akik nem hajlandók a fasiszta rendszer talpnyalóivá válni, és mégsem képesek elszánni magukat arra, hogy megtegyék a salto vitale-t a forradalmi osztályhoz.

A salto vitale és a teljes kétségbeesés természetesen szélsőséges végletek és éppen ezért viszonylag ritkán fordulnak elő a valóságban. E két véglet között megy végbe az értelmiség mozgása a bomlás, az önkritika, az osztályuk múltjának kiürült ideológiáihoz való görcsös ragaszkodás (polgári demokrácia), az önbódítás és a mitikus képzelődésekkel való öncsalás stb. legkülönbözőbb formáiban. A kapitalizmus általános válságának elmélyülése, a proletár osztályharc növekvő energiája és a forradalmi ideológia ezzel kapcsolatos növekvő elterjedése, különösen a Szovjetunióban kialakulóban levő osztály nélküli társadalom világító példája, ezen az egyenlőtlen fejlődésen belül egyre növekvő

erővel hat abban az irányban, hogy az értelmiség legjobbjai közelebb kerüljenek a proletariátus forradalmi osztályharcához, szövetségeseivé váljanak. Az ideológusok objektív társadalmi helyzetének félreismerése lenne azonban, ha úgy vélnénk, hogy a polgári ideológia felbomlásának ez a folyamata az értelmiséget spontánul, „magától", automatikusan közelebb fogja hozni a harcoló proletariátushoz. Nem, ez a fejlődés nagyon egyenlőtlen, a burzsoáziától való elszakadástól a proletariátushoz való elérkezésig vezető útnak sok fordulója, közbeeső állomása van. És ezeknek a közbeeső állomásoknak olyan a berendezése, hogy az értelmiség egy részét — az idült kétségbeesés állapotában, a szakadék szélén — fogva tartják, megállítják, úgyhogy az értelmiség egy része itt — az idült kétségbeesés állapotában, a szakadék szélén — otthonosan letelepszik, és nem hajlandó tovább haladni. Jobban mondva: a radikális továbblépés gesztusával bír, sőt gyakran őszintén azt képzeli, hogy radikálisan tovább lép. Objektíve azonban — az idült kétségbeesés állapotában, a szakadék szélén — állandóan körbe mozog.

A SZÁLLODA FEKVÉSE ÉS BERENDEZÉSE

Ehelyütt az ideológusok által az ideológusok számára írott irodalomról van szó. Tehát olyan irodalomról, amelynek a tömeghatása eleve meglehetősen valószínűtlen, amely közvetlenül az értelmiségi elithez szól. Az ilyenfajta irodalomnak ebből a sajátos jellegéből nem szabad arra következtetnünk, hogy a hatása eleve lebecsülendő. Először is, bizonyos körülmények között éppenséggel lehetséges, hogy az ilyen könyvek mégis tömeghatást érnek el. (Gondoljunk csak Thomas Mann *Varázshegy*ére, amelynek példányszáma Németországban meghaladta a százezret.) Másrészt, az ilyen könyveknek viszonylag nagy közvetett hatása lehet, mert a bennük kimondott eszméket újságok, folyóiratok stb. vulgarizálhatják, érthetővé tehetik és kellően előkészíthetik a kispolgárság nagy tömegei számára. A polgári értelmiségi elit számára ez az irodalom tehát része annak a — mondhatni önműködően funkcionáló — ideológiai védelmi berendezésnek, amelyet a polgári társadalom szüntelenül kitermel.

A burzsoázia ideológiai önvédelmének oroszlánrészét magától értetődően a polgári osztály tudatosan hozza létre: a forradalmi proletariátusnak és elméletének, a dialektikus materializusnak a rágalmazását, a kapitalista gazdaság és ideológia apologetikájának legkülönbözőbb formáit, a természettudományok világnézeti következményeinek vallásos meghamisítását és az egész történelemnek hamis reakciós történelmi legendákká való hamisítását stb. — mindezt közvetlenül a burzsoázia jól-rosszul fizetett ideológiai kiszolgálói végzik el. Nyilvánvaló azonban, hogy ezek a védelmi berendezések, különösen válságok idején, nem elégségesek arra, hogy a kispolgárságot és az értelmiséget visszatartsák attól, hogy elszakadjon a kapitalizmustól. Ehhez finomabb, közvetettebb, bonyolultabb módszerek szükségesek, olyan módszerek, amelyeket a kapitalista társadalom a maga társadalmi munkamegosztása révén spontán módon termel ki, és amelyeket a burzsoázia többé vagy kevésbé ügyesen felhasznál a maga céljaira. Felhasználásánál nincs feltétlenül szükség a burzsoázia részéről sem-

milyen közvetlen és látható támogatásra, sőt ez néha egyenesen ártalmas lenne. Itt ugyanis elsősorban nem arról van szó, hogy az értelmiségieket a polgári társadalmi rend lelkes híveivé, a jelenkori kultúra fanatikus tisztelőivé avassák. Ellenkezőleg. Ez az irodalom a burzsoázia számára teljesen betölti a hivatását, ha visszatartja az értelmiségnek azt a rétegét, amely a gazdasági és kulturális válság hatására a jelenkori társadalmi berendezkedés ellenségévé és megvetőjévé vált, attól, hogy tényleges és gyakorlati következtetéseket vonjon le ellenséges viszonyából és megvetéséből. Az értelmiségnek ez a rétege tehát nyugodtan elfogadhatja a társadalom és a kultúra radikális ellenzőjének a posztját. Amíg ez az ellenzékiség nem irányul a kizsákmányolás megszüntetésére, amíg egész ideológiai vonala azt célozza, hogy a kulturális válság bírálatát és elemzését úgy „mélyítse el", hogy ebben a „mélységben" olyan „felszíni" jelenségek, mint a gazdasági kizsákmányolás, teljesen eltűnjenek, addig az effajta ellenzékiséget a burzsoázia nagy örömmel üdvözli. S az adott esetben annál szívesebben, minél hatásosabb, minél radikálisabb vonalat visz ez az ellenzék.

Mit sem változtat ezen a helyzeten, hogy az ilyenfajta ellenzéknek azért néhanapján ki kell állnia egy bizonyos fokú üldöztetést. Eléggé ismeretes a nagy osztályharcok történetéből, milyen fontos szerepet játszanak a kapitalista rendszer fenntartásában a látszatellenzékiek elterelő hadműveletei. Gondoljunk csak a szociáldemokráciára. Hitler vagy Dollfuss feloszlathatják a szociáldemokrata szervezeteket és koncentrációs táborokba zárhatják azok funkcionáriusait — a szociáldemokrácia Németországban vagy Ausztriában mégis a burzsoázia fő társadalmi támasza marad, éppen azáltal, hogy látszatellenzéki magatartásával visszatartja a munkástömegeket a fasiszta rendszer elleni valóban forradalmi osztályharctól; ebből adódik a „baloldali" szociáldemokrácia és „forradalmi" frázisainak különös veszélyessége. Az itt jellemzett irodalmat ezzel nem akarjuk mechanikus párhuzamba állítani a szociáldemokráciával. Legkiemelkedőbb képviselői — és csak a legjobbak érdemlik meg, hogy velük ideológiai vitába bocsátkozzunk — a jelenkori kultúrát őszintén, meggyőződésből bírálják és vetik meg, nem korrupt csirkefogók, mint a szociálfasiszta vezetők.

Nem szabad azonban elfelejteni, hogy az imperializmus korszakában néha nagyon elmosódottak a határok az ideológia területén a polgári alapon álló becsületes ellenzékiség és a kapitalizmus általi közvetlen vagy közvetett megvesztegetettség között, és ezek számos, nehezen meghatározható átmeneti formát öltenek. Az élősdi értelmiség széles rétegének létrejötte, a kapitalizmus behatolása a fogyasztási cikkeket előállító ipar minden területére és ezzel párhuzamosan az anyagi kultúra előállításának valamennyi területére radikálisan megváltoztatta a polgári ellenzéki mozgalmak anyagi helyzetét is. Míg a korábbi időszakokban az ellenzéki ideológusoknak hosszú ideig kellett éhezniük, amíg érvényesülni tudtak; vagy letették a fegyvert az uralkodó irányzat előtt, vagy kiegyeztek vele; addig az imperializmus korszakában számos ellenzéki áramlatot kezdettől fogva kapitalista módon pénzelnek, előleget kapnak majdani érvényesülésükre, sőt olykor a kapitalista vállalkozó számára még rentábilis lehet azoknak az ellenzéki irodalmi vagy művészeti irányzatoknak a pénzelése is, amelyek hatása minden valószínűség szerint sohasem fog túlmenni az értel-

miség szűk körén. Nem kérdéses, hogy ezáltal az ellenzéki áramlatok, elsősorban az irodalom és a művészet területén, szélesebb és látszólag szabadabb játékteret kapnak tevékenységükhöz, mint a korábbi korszakokban. De éppúgy nem kétséges az sem, hogy ez a szabadság éppen ezáltal még sokkal látszólagosabbá válik, mint korábban volt. Ne vegyük ezt sem a közvetlen megvesztegetés értelmében; nagyon sok esetben legalábbis nem az. A körmönfont, nem szándékos megvesztegetés, az ideológiai ellenzéknek a parazita összrendszer alkotórészévé változtatása éppen a szabad tevékenység széles játékterének ama illúziója révén jön létre, hogy mind anyagi, mind erkölcsi veszély nélkül lehet szenvedélyes és radikális kritikát gyakorolni a fennálló ellen. A nem szándékos és körmönfont megvesztegetés éppen abban van, hogy az értelmiségnek, az ideológia termelőjének természetes hajlama, hogy a jelen kritikáját „előkelően" a tiszta ideológia területére korlátozza, ezáltal láthatatlan, de komoly esetben nagyon brutális és kézzelfogható támogatásban részesül. Az ezen a területen láthatatlanul jelenlevő határ, amely elválasztja a megengedettet a tiltottól, a burzsoázia számára elviselhetőt a számára tűrhetetlentől, az — objektíve — látszatellenzékit a valóban forradalmitól, ily módon a burzsoázia részéről az anyagi tolerancia határának, az értelmiségi réteg számára pedig az anyagi létnek a kérdésévé válik. És az ellenzéki mozgalmak elnyomásának ideológiai rendszabályai azt mutatják, hogy az ilyen anyagilag megalapozott önellenőrző berendezések néha érzékenyebben és megbízhatóbban működnek, mint a véleménynyilvánítás közvetlen és brutális elfojtása. Különösen akkor, ha ezen a láthatatlan határon belül megengedett a leghangosabb radikalizmus, a fennálló legkíméletlenebb kritikája, a legszenvedélyesebb forradalmi meggyőződés hirdetése, minden megtorlás nélkül. Ez a láthatatlan határ kibővül vagy beszűkül az osztályharcok mindenkori állása szerint. Persze ennek a mozgásnak sem mechanikusan egyenesvonalú az iránya. A burzsoázia fejlődésében vannak olyan veszélyidőszakok, amikor azt az álláspontot foglalja el, hogy „aki nincs ellenem, az velem van", és vannak időszakok, mint jelenleg a fasizmusé Németországban, amikor ez a jelszó ellenkezőleg hangzik: „aki nincs velem, az ellenem van". És magától értetődően e két szélsőség között rendkívül sok és sokféle átmenet létezik. És magától értetődő az is, hogy a megtorló eszközök körén belül ma arra is nyílnak lehetőségek, hogy ezeket a határállomásokat mind anyagilag, mind szellemileg kényelmesen rendezzék be. A döntő és közös vonása ennek az átmeneti állapotnak az, hogy semmilyen körülmények között sem szabad túllépnie a fent említett láthatatlan határt, amelyen belül azonban továbbra is mengengedett akár a leghangosabb és legmerészebb radikalizmus.

Ez hát a „»Szakadék« Nagyszálló" társadalmi helyzete. Egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy a rothadó kapitalizmus problémái megoldhatatlanok. Éppen az értelmiség legjobbjainak egyre szélesebb rétegei nem titkolhatják el immár önmaguk előtt sem azoknak a problémáknak a lidércnyomásos megoldhatatlanságát, amelyeknek a megoldása életük sajátos alapja, amelyek megválaszolása létük anyagi és szellemi bázisa. Közülük éppen a legkomolyabbak és a legjobbak jutnak el a szakadék szélére; e problémák megoldhatatlanságának a felismeréséig. A szakadéktól kettős távlat nyílik: egyfelől a menthetelen intellektuális zsákutca, saját intellektuális létük önfelszámolása, a zuhanás a kétségbeesés

szakadékába; másfelől a salto vitale a forradalmi proletariátus táborába, salto vitale a fényes jövőbe. Ez a választás éppen az ideológiatermelők számára mindenképpen rendkívül nehéz. Hiszen éppen nekik sokkal nagyobb mértékben kell szellemi változást önmagukban véghezvinniük, mint a társadalom bármely más rétegének, hogy képessé váljanak az ugrásra. Éppen azt az illúziót kell elvetniük, amely osztályhelyzetük szükségszerű terméke és egész világnézetük és szellemi létük alapja volt: az ideológia elsődlegességének illúzióját az anyagi világgal, a gazdasági szférával szemben; le kell ereszkedniük eddigi problémafelvetéseik és megoldásaik „előkelő" csúcsairól és meg kell tanulniuk annak a belátását, hogy egyedül a mindennapi élet által feltett „brutális", „közönséges", „masszív" gazdasági kérdések azok a szilárd pontok, amelyekből kiindulva megoldást találhatnak a számukra eddig megoldhatatlan problémákra.

A „»Szakadék« Nagyszálló"-t — akaratlanul — azért alapították, hogy még jobban megnehezítsék ezt az ugrást. Már szó volt arról a — persze viszonylagos — anyagi kényelemről, amelyet az imperializmus korszakának parazita burzsoáziája biztosítani tud ideológiai ellenzékének. Ám ennek az anyagi komfortnak a viszonylagossága, szerénysége és bizonytalansága ahhoz képest, amit a burzsoázia a közvetlen ideológiai kiszolgálóinak nyújt, ugyanakkor a szellemi komfort elemeihez tartozik. Erősíti a burzsoáziától való függetlenség illúzióját s általában az osztályok felett állás, a saját hősiesség, a saját áldozatkészség illúzióját, a burzsoáziával, a polgári kultúrával való szakítás illúzióját, és mindezt abban a helyzetben, amelyben valaki még mindkét lábbal polgári talajon áll. A szálloda szellemi kényelme mármost ezeknek az illúzióknak a megszilárdulását szolgálja. Ebben a szállodában az ember a legkicsapongóbb szellemi szabadságban élhet: minden megengedett, semmi sincs kivonva a kritika alól. A radikális bírálat minden fajtája számára — a láthatatlan határokon belül — jól berendezett különtermek állnak rendelkezésre. Ha valaki az összes kulturális problémákat megoldó ideológiai szabadalom terjesztésére szektát akar alapítani, megfelelő üléstermek állnak rendelkezésére. Ha valaki netán „magányos", és senki által meg nem értve, egyedül keres saját utat, jól berendezett különszobát kaphat, amelyben a jelenkor minden kultúrája körülveszi, s itt „sivatagi" vagy „klastromcella"-életet élhet. A „»Szakadék« Nagyszálló" minden ízlést, minden irányzatot kielégítő gondossággal van berendezve. A szellemi mámor, de hasonlóképpen az önmegtartóztatás, az önsanyargatás minden formája egyformán megengedett; ám nem csupán megengedett, de fényesen berendezett bárok állnak az előbbi, s pompás kivitelezésű szerszámok és kínzókamrák az utóbbi rendelkezésére. Nemcsak az egyedüllétről, hanem a társas együttlét minden fajtájáról gondoskodtak. Mindenki, láthatatlanul, tanúja lehet bárki más minden tevékenységének; mindenkinek azzal az elégtétellel szolgálnak, hogy ő az egyetlen értelmes ember az általános bolondság eme bábeli tornyában. A világnézetek haláltáncát, ami naponta és esténként bemutatásra kerül ebben a szállóban, a lakók számára kellemes és felajzó jazz-zenekar kíséri, s ez felüdülés a mindennapi megerőltető gyógykúra után. Csoda-e, ha számos értelmiségi fáradságos és kétségbeejtő útja végén, amelynek során hiába küszködött azzal, hogy polgári alapon állva megbirkózzon a polgári társadalom megoldhatatlan problémáival, e szakadék széléhez érve, inkább otthonosan

letelepszik ebben a szállodában, mintsem hogy levesse fényes ruháját és megkockáztassa a salto vitalé-t a szakadékon túlra? Csoda-e, hogy az értelmiség legfelsőbb rétege számára fényűzően berendezett szálloda mása mindenütt megtalálható az értelmiség és a kispolgárság számára, kevésbé fényűző, provinciálisabb kivitelben? A világnézetek haláltáncának ez a körmönfont hangszerelésű jazz-zenekara a jelenkor polgári társadalmában számos átmeneti formában fellelhető, a szalonzenekarokig és az igazi bárokban használt lemezjátszókig, ahol — a jelenlevő kispolgárok számára többnyire egészen felfoghatatlanul — ugyancsak a polgári világnézetek haláltáncához húzzák a talpalávalót, s még koccintanak is hozzá.

A „»Szakadék« Nagyszálló" nem kíván vendégeitől semmilyen igazolást, csupán a szellemi színvonalat. Ám éppen ebben a tökéletes szabadságban jut a legerőteljesebben érvényre a láthatatlan határ. Hiszen a polgári értelmiségnél a szellemi színvonal éppen azt jelenti, hogy az ideológiai problémákat tisztán ideológiailag kezeli, megmarad az ideológia bűvkörének igézetében. A múltból a jövőbe, az elnyomó osztálytól a forradalmi osztályhoz vezető úton ilyen közbülső állomások az értelmiség számára mindig is léteztek, mióta a proletariátus önálló hatalomként kezdett fellépni, mióta a kizsákmányolás megszüntetése lett a „két nemzet" küzdelmének harci jelszava. Marx ezt az ideológiát mindjárt létrejöttekor, a radikális ifjúhegelianizmusban tisztán felismerte és megsemmisítően bírálta. Az ifjúhegelianizmus marxi bírálata az alapja azóta a közbülső állomásokat és társadalmi-politikai jelentőségüket érintő minden kritikának. Marx így ír: „Minthogy ezek az ifjúhegeliánusok a képzeteket, gondolatokat, fogalmakat, egyáltalában az általuk önállósított tudat termékeit az emberek tulajdonképpeni béklyóinak tartják..., magától értetődik, hogy az ifjúhegeliánusoknak csak a tudat ezen illúziói ellen kell is küzdeniök. Minthogy fantáziájuk szerint az emberek viszonyai, minden tevékenykedésük, béklyóik és korlátaik tudatuk termékei, ezért az ifjúhegeliánusok következetesen azt az erkölcsi posztulátumot állítják az emberek elé, hogy jelenlegi tudatukat cseréljék fel az emberi, kritikai vagy egoisztikus tudattal és ezáltal törjék szét korlátaikat. *Ez a követelés, hogy tudatunkat megváltoztassuk, arra a követelésre fut ki, hogy a fennállót másképpen magyarázzuk, vagyis más magyarázat segítségével ismerjük el.* (Kiemelés tőlem. — *L. Gy.*) Az ifjúhegeliánus ideológusok állítólag »világrengető« frázisaik ellenére a legnagyobb konzervatívok. A legifjabbak közülük tevékenységükre a helyes kifejezést találták meg, amikor azt állítják, hogy csak »*frázisok*« ellen harcolnak. Csak azt felejtik el, hogy e frázisokkal ők maguk is csupán frázisokat szegeznek szembe, és hogy a valóságos fennálló világ ellen semmiképpen sem küzdenek, ha csupán e világ frázisai ellen küzdenek... E filozófusok közül egyiknek sem jutott eszébe, hogy a német filozófiának a német valósággal való összefüggését, kritikájuknak saját anyagi környezetükkel való összefüggését kutassák."[3]

A fennállónak ez a különös elismerése a tudat kritikája által, a tudat átformálását célzó radikális nekifutás révén, már a radikális ifjúhegelianizmusban, Bruno Bauernél és Stirnernél abban a formában jelentkezett, hogy valamennyi probléma radikális végiggondolása tekintetében felül akarja múlni a forradalmi proletariátus elméletét. Az osztályharc élesedésével ez a tendencia már egyre

fokozottabban s mindig új formában lép fel. A kispolgárság társadalmi helyzetének felemásságával szükségszerűen együtt jár, hogy azok az ideológiák, amelyek távol tartják a forradalmi proletariátustól, szükségképpen ellentétes végletekben mozognak. Míg a kis szatócsot, aki amiatt rémüldözik, hogy elveszik a boltját, azzal ijesztgetik, hogy a szocializmusban a nőket is szocializálni fogják, addig a megvadult kispolgárt gondolatilag „a szocializmuson túlra" kell vezetni. Meg kell neki mutatni, hogy a munkásmozgalom szocializmusa mennyire következetlen, mennyire dogmatikus, mennyire nyárspolgári, hogy a „szabad szellemek" számára valami sokkal radikálisabbat kell keresni és találni, ha a problémákat „igazában" akarjuk megoldani, nem pedig kompromisszumok útján, ahogy azt a szocializmus teszi. Minderre az ideológiai bírálat radikalizmusa rendkívül alkalmas. Mert egyrészt nincs itt semmilyen ellenőrizhető határa az utópisztikus tervezgetéseknek, másrészt az ilyenformán eltervezett fordulat hasonlíthatatlanul „mélyebb", mint a proletárforradalom, mert nemcsak (vagy egyáltalán nem) a gazdasági élet „felszíni" jelenségeit forradalmasítja, hanem magát az embert, a lelket, a szellemet, a világnézetet. És mivel a „felszíni" gazdasági fordulat közömbösnek minősül ebben a „radikális forradalmiságban", részt vehet benne bármelyik tőkepénzes parazita, nem kell attól félnie, hogy a forradalom, „az igazi forradalom" veszélyezteti a járadékát.

Világnézeti síkon ez a „radikális végére járás" az objektív dialektika szubjektivista szofisztikába, radikális relativizmusba való átcsapásában jut kifejezésre. „A szubjektivizmus (szkepticizmus és szofisztika stb.) többek közt abban tér el a dialektikától", mondja Lenin, „hogy az (objektív) dialektikában viszonylagos (relatív) a relatív és az abszolút közötti különbség is. Az objektív dialektika szerint *van* a relatív*ban* abszolút. A szubjektivizmus és szofisztika szerint a relatív csak relatív és kizárta az abszolútat."[4] Minden abszolút gyökeres kiirtása a gondolkodásból nem csupán nagyszerű forradalmi gesztusként szolgál, amely a szállodavendégeknek és csodálóiknak a szemében messze túlhaladja a proletariátus nyárspolgárian „dogmatikus" elméletét. A minden döntéstől való húzódozás „intellektuális tisztességből", tudományos lelkiismeretességből, etikai mélységből emellett az örökös lebegés állapotának azt a légkörét teremti meg, amely oly kellemessé teszi az életet a „»Szakadék« Nagyszálló"-ban, hiszen azt, hogy valaki képtelen választani a harcban álló osztályok között, szerencsésen átköltí a mindennapos kis csatározások fölött álló fennköltséggé. És az, hogy ezzel — minél öntudatlanabbul, annál jobb — egyben máris választottunk, éspedig az elnyomás és a kizsákmányolás pártját választottuk: bizonyos időszakokban éppen ezzel alapozza meg ennek a szállodának és vendégeinek az értékét a burzsoázia szemében.

Ám mindezzel még nem merült ki e relativizmus értéke a polgári rend és ideológiája fenntartása számára. A radikális szkepszis lebegő állapotát csak egészen sajátos időszakokban, és akkor is csak kivételesen lehet következetesen fenntartani. Az ajtón kidobott abszolút mindig újra visszatér az ablakon. De ez már más abszolút. Az objektív valóság abszolútumát eltávolították a gondolkodásból, és ami visszasompolyog, az a vallásos mítosz kiötlött abszolútuma. Ha tudományosan nem bizonyítható be, hogy vajon a Föld kering-e a Nap körül vagy a Nap a Föld körül, akkor a mózesi teremtéstörténet és a Kant—

Laplace-elmélet eleve a bizonyíthatatlan „munkahipotézis" ugyanazon szintjén áll. Nagyon hamar kiderülhet azonban, hogy e két feltevés közül emberi, erkölcsi, metafizikai értékei révén a mózesi van fölényben. És különösen kiviláglik, hogy a látnokok és szentek vallásos „tapasztalatai" ugyanolyan „tények", mint a fizikusok vagy vegyészek kísérleti tapasztalatai. Mivel mindkét esetben relativisztikus-szkeptikus módon „zárójelbe teszik" a valóságtartalmat, az objektív valósághoz fűződő kapcsolatot, nyugodtan meg lehet vizsgálni ezeket a vallásos tapasztalatokat, és „általános-emberi" vagy példás etikai tartalmukat minden további nélkül be lehet illeszteni a relativisztikus világnézetbe. (William James, Scheler stb.) Így lassanként „tudományos lelkiismeretességgel" új vallást hoznak létre a művelt emberek számára. Azok számára, akik az egyház esetlen és közkeletű vallásos kábulatával szemben immár érzéketlenné váltak. Hogy ezután szektaként egy új vallást alapítanak-e vagy a vallásos ateizmus valamely formáját hirdetik, egyre megy, hiszen mindkét esetben ennek az új vallásosságnak ugyanaz a társadalmi funkciója, mint a régié, csak éppen olyan rétegekhez szól, amelyeket a régi vallásosság már nem tudott elérni. „Az a katolikus pap, aki fiatal lányokat ront meg..., *sokkal kevésbé* veszedelmes éppen a »demokráciára« nézve, mint az a pap, aki nem jár csuhában, aki nem prédikál holmi primitív vallást — a szellemi és demokratikus pap, aki az istenépítést és istenteremtést hirdeti. Mert az előbbi papot *könnyű* leleplezni, elítélni és elkergetni, az utóbbit viszont *nem* olyan egyszerű elkergetni, ezerszer nehezebb leleplezni, az ilyent egyetlen »gyönge, szánalmasan ingadozó« nyárspolgár sem hajlandó »elítélni«."[5]

A szkeptikus relativizmusnak ez az átcsúszása a reakciós misztikába a burzsoázia hanyatlásának előrehaladottságával egyre nagyobb jelentőséget kap. A hanyatlás folyamata ideológiailag a polgári haladás gondolatának növekvő bomlásában tükröződik. A burzsoázia felemelkedésének időszakában a haladás gondolatát csak a hanyatló, félreszorított feudális és félfeudális osztályok ideológusai bírálták — nemegyszer igen szellemesen. A burzsoáziáról leváló, a burzsoázia és a proletariátus között álló értelmiség egyrészt támadta e haladásgondolat bárgyú egyenesvonalúságát és bárgyú optimizmusát, másrészt megkísérelte meghaladni a haladás gondolatának radikalizmusát. (Azt, hogy ez a radikalizmus nem vezet szükségszerűen materialista haladásgondolathoz, hanem éppen ellenkezőleg, reakciósba csaphat át, mutatja a Marx által bírált Bruno Bauer példája.)

A kapitalizmus általános válságával ez a probléma is új vonásokra tesz szert. Már az imperialista parazitizmussal csökkenni kezd a haladás ideológiájának vonzereje a burzsoázián belül. A haladással szemben táplált általános hitetlenség az értelmiségen belül rohamos tempóban megnő, és ezzel párhuzamosan egyre erősebben nő a hajlandóság a reakciós ideológiákkal való kacérkodásra. A kapitalizmus általános válsága ezt a problémakomplexumot kiragadja az értelmiség szűk köreiből, és az osztályharcok porondjának közepére állítja. Az általános válság miatt anyagi alapjaiban fenyegetett és megrendült kispolgárság rohamtempóban fejleszti ki a spontán és zűrzavaros kapitalizmusellenességet. Ezen a talajon spontánul jön létre egy formájában és tartalmában reakciós ideológia, amelynek azonban önmagában az a sajátossága, hogy minden

egyes mozzanatában elhajíthatja reakciós tartalmát, levetheti reakciós köntösét, és forradalmiba csaphat át. Az átcsapás tendenciáját objektíve meggyorsítja a kapitalista rendszer mélyülő általános válsága, szubjektíve pedig a kommunista párt növekvő befolyása. A burzsoáziának minden eszközt be kell vetnie ahhoz, hogy ezt a mozgást a reakció vizein tartsa s megakadályozza a spontán zűrzavar tisztázódását. Nincs elegendő terünk arra, hogy az elterelésnek és félrevezetésnek ezt az egész rendszerét, a szociálfasizmustól a nyílt fasizmusig itt akárcsak utalásszerűen is elemezhessük. Annyi azonban világos, hogy ebben a helyzetben a „»Szakadék« Nagyszálló"-n belül a relativizmusnak és a misztikának egyre erőteljesebben kell növekednie, az értelmiségi elit relativisztikus szkepticizmusának mind gyorsabban kell átcsapnia egy radikális forradalmi álarcban fellépő vallásos mitológiába. És éppen az ilyen válságban, amikor a régi tekintélyek mind jobban és jobban megrendülnek, s a tömegek, a kispolgári tömegek is új tájékozódásra és új vezetésre szomjaznak, hogy kiútra leljenek a számukra elviselhetetlenné vált helyzetből, szükségszerűen nő meg a „»Szakadék« Nagyszálló" értéke és jelentősége a burzsoázia számára. Ameddig egészen nyíltan bizonytalan a harc kimenetele, amíg a rendszer válsága nyilvánvaló a tömegek számára, addig a burzsoáziának életkérdés, hogy minden olyan réteget visszatartson a rendszer elleni nyílt harctól, amelyet nem képes rendszere nyílt védelmére mozgósítani. Csupán az uralomra jutott fasizmus képzeli önmagáról, hogy ilyen támaszokra már nincs szüksége. A demagóg szédítés minden eszközével megkísérli azt sugallni, hogy egy új korszakba lépett, amelynek a régi „liberális polgári világhoz" nincs semmi köze. Ameddig a fasiszták úgy vélik, hogy ez a sugalmazás eredményes, a felbomlott értelmiséget elkergetik vagy elnyomják, a „»Szakadék« Nagyszálló"-t pedig lerombolják. Ám fennállásának társadalmi szükségszerűségét nem lehet semmissé tenni. Az emigrációban, anyagi szempontból persze kevésbé pompásan berendezve, máris létrejöttek az egykori szálloda fiókintézetei és leányvállalatai. Amikor pedig elkerülhetetlenül nyilvánvalóvá válik társadalmi alapjainak beszűkülése és elrothadása, az uralmon levő fasizmus is arra kényszerül majd, hogy — más homlokzattal és más belső berendezéssel — újra létrehozzon egy új „»Szakadék« Nagyszálló"-t, vagy legalábbis többé ne akadályozza felépítését.

Mert a gazdasági és kulturális válság kibontakozása, az osztályharc élesedése, a kommunista párt növekvő befolyása, a Szovjetunióban folyó szocialista építés és a kulturális forradalom vonzereje szükségképpen továbbb bomlasztja a polgári ideológiát. Lehetetlen, hogy az akár csak félig-meddig éber és becsületes értelmiséget tartósan kielégíthesse az imperialista korszak reakciós ideológiájának eklektikus kotyvaléka, amelyet az uralmon levő fasizmus a barbárság elméletében és gyakorlatában „szintetizál". Új orientációt kell keresnie, a burzsoázia és a proletariátus közötti útra kell lépnie, és minél erőteljesebben halad ezen az úton, annál inkább megnő a szükségessége, hogy fékezzék mozgását, hogy visszatartsák a forradalmi proletariátushoz való közeledéstől. És a fasiszta ellenforradalomnak éppen ebben a szakaszában válik a szellemi látókörnek a tisztán ideológiai szemléletben, a következetesen idealista világnézetben való megrekedése fokozottan osztályjelentőségűvé. A fasizmus szociális demagógiája, a „német szocializmus" ugyanis csak az ideológiának az anyagi bázissal szemben

hangsúlyozott elsődleges ideológiai alapján válik lehetségessé. A fasiszta ideológia tényleges leleplezése és szétzúzása csakis a szavak és a tettek közötti ellentét materialista alapon végzett kimutatása révén történhet. Minden olyan ideológia azonban, amely meggátolja, hogy a tömegek ráébredjenek erre az egyetlen, az igazi érdekeiknek megfelelő álláspontra — akarva-akaratlanul — a szociális demagógiát segíti, eltéríti a tömegeket a szociális demagógia tényleges felismerésétől. Mivel az imperialista korszak szofista relativizmusa mindazoknak a világnézeti tendenciáknak (agnoszticizmus, irracionalizmus, „életfilozófia", mítosz, modern valláspótlék stb.) a talaján jött létre, amelyeket a fasizmus eklektikus módon egyesített a barbárság filozófiájában, és mivel ez a szofista relativizmus éppen ezekkel a tendenciákkal szemben — minden hiperkritikus és hiperradikális gesztusa ellenére — teljes ideológiai elfogultságba merevedett, képtelen a fasizmus ellen valóságos ideológiai harcot folytatni. Ezen az ideológiai talajon a „»Szakadék« Nagyszálló"-nak spontán módon mindig újra létre kell jönnie, akár az emigrációban, akár illegálisan a hitleri Németországban, vagy esetleg olyan új formában, amelyet a fasizmus eltűr. Mind nagyobb a szükségszerűsége a szellemi élet eme ideológiai berendezésével való gyökeres szakításnak, egyre szükségszerűbb a berendezés felégetése és a felszabadító salto vitale. Ez a szükségszerűség egyre jobban áthatja a német értelmiség legjobb elemeit. Ám az értelmiségi elit jelentős részének a kapitalizmusba való begyökerezettsége mégis olyan erős, hogy a „»Szakadék« Nagyszálló"-t valójában még a fasizmus sem képes megsemmisíteni.

A VILÁGNÉZETEK HALÁLTÁNCA

„Mindabból, amit mondunk, soha semmi sem helytálló."

ROBERT MUSIL

Robert Musil még befejezetlen nagy regénye* a német értelmiségi elit eddig általában elemzett ideológiájának paradigmája, mégpedig ennek az értelmiség azon részéé, amely — legalábbis tudatosan — nem szándékozik engedményeket tenni a szellemi élet általános fasizálásának Németországban. Musil írói pályafutása során nem tesz semmiféle engedményt a nagyközönségnek, az uralkodó divatáramlatoknak. Mindig is az elit, a stendhali „happy few"[6] meggyőződéses írója volt. Saját szellemi és írói modorában, amellyel tüstént közelebbről megismerkedünk, állandóan gúnnyal illeti az értelmiség körében, a modern irodalomban uralkodó legtöbb áramlatot. Stílus tekintetében is mindenkor ellenzékben volt kortársaival szemben: nem osztozott sem a német próza impresszionista zilálságában, sem expresszionista kifacsartságában; a klasszikusokon iskolázott, világos, egyszerű, kiegyensúlyozott képeinek és leírásainak nagyfokú szemléletessége ellenére szinte tudományosan átlátszó stílusban ír. Ezért aztán nem is vált soha népszerűvé. Egyúttal azonban, főképpen utolsó regénye óta, a különlegesen beavatottak, a Hitler hatalomra jutása előtti évek baloldali

* *Robert Musil:* Der Mann ohne Eigenschaften. Berlin, Rowohlt 1930—1933.

értelmiségének szellemi avantgarde-ja körében „ezoterikus" hírnévre tett szert. Stílusának tudományosságában nincs semmi külsőleges. Musil abban különbözik legtöbb kortársától és osztályának legtöbb tagjától, hogy nem vesz részt az értelemnek az imperializmus korában általános, a fasizálódás időszakában állandóan növekvő életfilozófiai megvetésében. Nem hajlandó elfogadni semmit, ami nem bizonyítható; mindig szilárd talajt akar érezni a lába alatt; racionalista. Musil írói témakörének és egyben alkotói módszerének különössége mármost abban áll, hogy ezzel a világnézettel, ezzel a módszerrel közeledik korunk értelmiségi elitjének lelki problémáihoz. Az egzakt tudományosság saját értelmezése szerinti módszereivel akarja megvizsgálni, hogy ezeket a lelki problémákat mi tartja belsőleg össze, mekkora az igazságtartalmuk. Musil tehát lelkiismeretes kísérletező, a jelenkori értelmiségi elit kifinomult lelki rezdüléseinek racionalista mérnöke. Semmi sem kerüli el éles kritikáját, semmit sem tart annyira szentnek és bizonyíthatatlannak, hogy ne elemezné a legtüzetesebben.

Ámde ez a feltartóztathatatlan intellektuális radikalizmus éppen az alapkérdések előtt megreked. Musil ugyanis vizsgálata tárgyát eleve tényként fogadja el. Egyáltalában nem jut eszébe az a kérdés, hogy az általa elemzett lelki rezdülések milyen valóságos talajon jöttek létre? Léteznek egyes, eleven emberekben, így tényként kell elfogadnia őket, és mint ilyeneket kell elemeznie. Nem mintha Musil ezzel vulgáris empirizmusba esne. Gondosan összehasonlítja egymással ezeket a tényeket, élesen kidolgozza azt, ami közös és tipikus bennük, akkor is, ha a felszínen egymástól távoleső jelenségekről van szó. Mint látni fogjuk, az sem kerüli el a figyelmét, hogy ezek a lelki jelenségek kapcsolatban állnak a társadalmi-gazdasági világgal, hogy az ember lelki beállítottsága és társadalmi cselekedetei között ellentmondásos, paradox és ennek ellenére tipikus kapcsolatok léteznek. De számára mindez a lélek birodalmában játszódik le. Nem ezeknek a jelenségeknek valóságos genezisét kutatja, tehát nem létszerű eredetük valóságos levezetése érdekli, hanem *a lelki rezdülések immanens egzaktsága és megalapozottsága.* Célja, hogy korunk emberének benső életét, lelki élményeit, ezek „*valódiságát*" felderítse; éles kritikával elemez mindent, ami mögött belső ellentmondások, tudatos vagy tudattalan hazugságok, tudatos vagy tudattalan öncsalás stb. rejtőznek. Ám ez a kritika tisztán immanens. A lelki életnek ezeket a tartalmait és formáit egzaktan akarja megalapozni, magában a lelki élet*ben* akarja megtalálni ezeknek vagy a hozzájuk nagyon hasonló érzelmeknek, élményeknek, gondolatoknak, cselekedeteknek a szilárd alapzatát. Regénye hőséről ezt mondja az eddig megjelent rész végén: „Ulrich tudta, hogy a dolog valóban nem tisztázódott még. Hiszen ő maga is mire gondolt? Nem »kutató életre«, nem is »a tudomány fényében« folytatott életre, hanem »az érzés keresésére«, mely az igazság keresésére hasonlít, csak épp nem az igazság a fontos."[7] Ugyanebben a szellemben mondja a hős nővérével folytatott „szent beszélgetésében" kutatásainak, életének céljáról: „A szent élet útjaival ismerkedem... Ne nevess... Nem vagyok jámbor hívő; a szent utat abból a szempontból vizsgálom, hogy gépkocsival is járható-e?"[8]

Musil tehát itt a vallásos ateizmus egy sajátos árnyalatát képviseli. A régi vallások közvetlen tartalmi elemei számára csakúgy, mint azon réteg jelesebb

képviselőinek többsége számára, amelyhez tartozik, komolyan már nem számítanak. Viszont igen elevenen él benne — csakúgy, mint e réteg legnagyobb részében — az az élmény, hogy a mai ember (akit Musil nagyrészt naiv öntudatlansággal az értelmiségiekkel azonosít) benső élete tartás nélkülivé, zavarossá, őszintétlenné vált, és hogy a régi valláserkölcs milyen szilárd tartást kölcsönzött ennek a benső életnek. Ez tehát a felbomlóban levő értelmiség szokásos romantikus vágyakozása a vallás után. Spontán, tovább nem elemzett közvetlen válasza ez ennek a rétegnek a kapitalizmus hanyatló korszakának ideológiai bomlására, amely itt, az ideológia területén természetesen közvetlenül és spontánul mutatkozik meg, elsősorban az erkölcs vonatkozásában. A kapitalizmus hanyatlását követő jelenségeket igen hevesen éli át, okait nem ismeri fel, ezért spontánul reagál: a prekapitalista korszak ideológiájához menekül. Társadalmi tekintetben ez ugyanaz a jelenség, mint a kiskereskedők spontán rohama az áruházak ellen. És bármennyire különböző is az érvelés szellemi színvonala, a társadalmi tartalmat, a kapitalizmus által felbomlasztott osztályhelyzetüket s ennek a társadalmi okait ugyanazon a szinten ismerik fel. Musil esetében persze kissé más a helyzet, mint legtöbb kortársánál és az osztályához tartozók zöménél, akik a polgári ideológiának a kapitalizmus általános válsága folytán bekövetkező bomlásából nyakra-főre a régi vallásokba vagy az általános fasizálódási mozgalom új mítoszaiba menekülnek. Ám Musil maga is menekül. Csakhogy Musil — mivel szubjektíve becsületesen küszködő értelmiségi — nem akarja ezt az ingatag ideológiai alapot elhagyni anélkül, hogy a lelki rezdüléseket a maga legfinomabb mérnöki pontosságú módszereivel fel ne mérte volna, hogy szilárd talajra ne lelt volna, egy olyan hídra, amely elbír minden ilyen szilárdsági és terhelési próbát. Hőse, aki messzemenően azonos vele, ezért ugyanolyan szorgosan tanulmányozza az egykori szentek és látnokok „vallásos" tapasztalatait, mint azok a kortársai, akik a vallásos misztikát vaktában elfogadják. Ulrich is erkölcsi előírásokat, erkölcsi irányvonalakat merít belőlük a jelenkor kritikájához, akárcsak amazok. Csak közben szkeptikus sóhajjal mondja: „Kár, örökre kár, hogy egzakt kutatóknak nincsenek látomásaik."[9] Addig is, amíg ezek a kérdések nem tisztázódtak, ameddig a „szent út" nem épült oly szilárdra, hogy tehergépkocsival lehessen rajta közlekedni, Musil és regényhőse megmarad egy általánosan relativista, radikálisan szkeptikus lebegés állapotában.

Musilnak ez a szkepszise azonban harcos, szatirikus szkepszis. Szenvedélyesen megveti a modern értelmiségieket, akik könnyelműen, anélkül, hogy teherbírását megvizsgálnák, hidat vernek a vallás és a modern ember szükségletei között, akik lelkizésükkel vagy akár önző, csaló vagy öncsaló célzattal űzik a vallás és a tudomány, a vallás és a mai ember szükségleteinek tisztátalan, egzaktságot nélkülöző összekotyvasztását. Legmélyebb gyűlölete azok ellen a típusok ellen irányul — és ebben öntudatlan antikapitalista érzületének szubjektív becsületessége fejeződik ki —, akik ezt az érzelmi és gondolati kotyvalékot a mai rendszer apologetikája, üzlet és lélek, kapitalizmus és vallás „szintézise" érdekében használják fel. Regényében Musil ezt a típust egy „királyi kereskedő" alakjában formálja meg, akinek eszmevilágát és külső sorsát, könnyen felismerhető vonásokkal, Walter Rathenau személyétől kölcsönözte, aki „üzletet és idealizmust", „eszmét és hatalmat", „lelket és gazdaságot" kíván harmonikus

egységbe foglalni. Musil teljesen világosan átlátja, hogy egy ilyen világnézeti szintézis alapja az életben e dolgok pontos szétválasztása. Ezt mondja Arnheimről (ez a neve a Rathenau-alaknak a regényben): „Ha valamelyik igazgatói irodájában ült, és egy forgalomszámítást ellenőrzött, szégyellte volna, ha másképp is gondolkozhat, nemcsak kereskedőként és technokrataként; mihelyt azonban nem a cég pénze forgott kockán, azt szégyellte volna, ha nem épp ellenkezőleg gondolkozik, nem ama követelmény szerint, hogy az embert egyéb felemelkedésre is képessé kell tennünk, mint amit a puszta szabályszerűség, előírásosság, tömegegység s egyebek tévútja jelent, melynek eredményei oly teljességgel külsőségesek és, végső soron, lényegtelenek. Nem vitás, hogy e második út neve: vallás, Arnheim könyvet is írt róla."[10]

Ez a vallás mármost Arnheim-Rathenau számára kitűnő eszköz arra, hogy személy szerint világhírű íróvá váljék és világhírű emberként Európa összes szalonjában csillogjon — és egyben ezeknek az összeköttetéseknek a fényét nagyvonalú üzleti diplomácia céljaira használja fel. Musil szatirikus éleslátása, amely rávilágít az imperialista-fasiszta irracionalizmus és a monopolkapitalista üzlet összefüggésére, tüstént elárulja azonban merőben csak ideológiára szorítkozó korlátozottságát, amint elhagyja a tiszta, helyes megfigyelések tartományát. Musil szatírája ugyanis nem a reakciósan rothadó monopolkapitalizmus széplélek parazitájának szól, hanem Arnheim hiányzó „intellektuális tisztességére" irányul; nem a kizsákmányolót, a kapitalizmus apologétáját gyűlöli benne, csupán gondolati és érzelmi zavarosságát, erkölcsi nézeteinek alantasságát veti meg. Mindennek ellenére helyenként ragyogó szatírát sikerült itt adnia. Musil egy sor közelképet nyújt hőséről. Többek között bemutatja, amint magányos párbeszédet folytat istenével, és a világ legjobb berendezkedéséről ezt mondatja vele: „»A kapitalizmus mint az önösség pénzszerző-erő szerinti rangfokozatoknak megfelelő szervezete: ez a legnagyobb, ráadásul a leghumánusabb rend, melyet tiszteletedre megalkothattunk; pontosabb mértéket nem hord magában az emberi cselekvés.« És Arnheim azt tanácsolta volna az Úrnak, rendezze be Ezeréves Birodalmát kereskedő-alapelvek szerint, igazgatását pedig bízza olyan nagykereskedőre, aki természetesen filozófiai világképpel is büszkélkedhet."[11] Musil szatírája erről a típusról már jelzett korlátja ellenére is — azáltal válik finoman találóvá és mozgalmassá, hogy nemcsak az üzlet és a lélek pontos elválasztását ábrázolja az életben, és a lélek uralmát a gondolkodásban, hanem egyben azt is újra és újra megmutatja, hogy Arnheim érzelmeiben, cselekedeteiben és fennkölt gondolataiban mindig előbukkan a kapitalista számítás a ráborított metafizikai lepel alól. Azt mondatja Arnheimmel egy nagy szerelmi tragédia után: „A felelőssége tudatában élő ember... még ha lelket ajándékoz, végső soron akkor is csak a kamatokat áldozhatja fel, a tőkét soha!"[12]

Ezt a két figurát, akiknek a szellemi ütköztetése Musil regényének fontos részét alkotja, olyan cselekménybe ágyazottan jeleníti meg, amelynek anyaga Musil legkevésbé sem jelentéktelen szatíraírói képességéről tanúskodik. A regény a háborút közvetlenül megelőző években játszódik és az osztrák társasági élet legfelső értelmiségi rétegeit mutatja be. A cselekmény tartalma egy osztrák arisztokraták tervezte és a vezető bürokrácia és értelmiség részvételével megvalósítandó nagyvonalú „hazafias akció" körül forog. Az akció abban áll,

hogy I. Ferenc József császár trónra lépésének közelgő hetvenedik évfordulója tiszteletére széles körű össznemzeti ünnepséget kellene előkészíteni. Ezt a „nagy ötletet" mindenki lelkesedéssel fogadja. Arról van csupán szó, hogy az akció számára konkrét eszmét, valamilyen konkrét tartalmat találjanak. Most aztán itt kavarog előttünk Ausztria szellemi elitjének minden típusa, mindenkinek „rendkívüli szellemes" vagy „különösen mély" javaslatai vannak, és ezeket hol szellemesen, hol mélyenszántóan meg is tárgyalják a korszerű szellemiség legmagasabb szintjén — majd újra és újra elhatározzák, hogy egyelőre még nem határozhatnak véglegesen, hogy a határozati javaslat kidolgozására külön bizottságot kell választani, külön rendezvényt kell szervezni. Mindenki egyetért abban, hogy haladéktalanul meg kell szülni a nagy akció „központi eszméjét", ám senki sem tudja megmondani, hogy mi is legyen tulajdonképpen ez az eszme. Mindenki úgy véli, hogy valaminek tüstént történnie kell, ám senkinek sincsen fogalma arról, hogy tulajdonképpen minek.

A fő cselekmény anyagának szatirikus ereje mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy Musil képes felvonultatni a szellemiség legfelsőbb köreinek valamennyi képviselőjét, a papságtól a főhivatalnokokon keresztül a művelt rétegekig és az egyetemi professzorokig; hogy a polgári szellemiség csúcsai valamennyi vitájuk során vízrebocsátják világnézetük egész flottáját, hogy a legeslegmagasabb szinten megvívják szellemi tornáikat mindazokban a kérdésekben, amelyek az értelmiséget érdeklik — csakhogy az egésznek semmi teteje. Már az is erős szatirikus hatást gyakorol, hogy roppant nagy a szellemi felhajtás, ez azonban ellentétben van az indítóok udvari-bürokratikus nevetségességével. Ezt a hatást még fokozza a szellemi erőfeszítések komolysága és az eredmény tökéletes meddősége között feszülő ellentét. Nincsen talán egyetlen regény sem napjainkban, amely ennyire hatásosan ábrázolná a polgári entellektüel szellemiségének teljes tehetetlenségét a gyakorlati élet legegyszerűbb kérdéseiben is, a „szellem tehetetlenségét", amelyről Max Scheler a háborút követő időkben oly nagy hatású értekezéseket írt. Mert Musil szellemileg láthatóan fölötte áll mindegyik regényalakjának. Képes arra, hogy a mai polgári értelmiség minden világnézeti árnyalatát mind gondolatilag, mind érzelmileg a legmagasabb szinten fejezze ki, mégpedig oly módon, hogy közben a szóban forgó világnézeti tendencia nemcsak adekvátan jusson kifejezésre, hanem hogy egyszersmind szatirikusan fény derüljön a tendencia immanens dialektikájára is: belső ellentmondásai, valamint a valósággal való ellentmondásai élesen kiütközzenek. A kívül-belül nevetséges „hazafias akció" körül valóban a modern polgári világnézetek járják haláltáncukat. A világnézetek minden árnyalata ironikusan komoly körtáncban hajszolja halálra önmagát és ellenlábasait, miközben könyörtelenül felfedi az üresség, tartalmatlanságot és belső kétszínűséget önmagánál és ellenfeleinél.

Még tovább fokozza ennek a haláltáncnak a groteszk nevetségességét, hogy a résztvevők mindegyike belekeveri mind személyes, mind üzleti érdekeit az akcióba. Arnheim, a „királyi kereskedő", a szalonokban tündökletes előadásokat tart a lélek birodalmáról, hogy az akció spanyolfala mögött megszerezze cégének a galíciai olajmezőket és bizonyos rendeléseket kapjon a hadügyminisztériumtól. A hadügyminisztérium egyik művelt tábornoka kétbalkezes

buzgósággal vesz részt minden vitán, igyekszik megérteni a civil gondolkodás különböző útjait, de egyben arra használja fel az egész akciót, hogy minisztériuma tüzérségi költségvetésének érdekében társadalmi támogatást szerezzen. A konzervatív arisztokrata viszont aki az egész akciót kiötlötte, arra használja fel, hogy udvari intrikák révén megbuktassa a számára ellenszenves belügyminisztert. Ezek körül a nagyvonalúan eltervezett intrikák körül tömegével örvénylenek a kisebb karrierista és szerelmi intrikák. A világnézetek hatalmas máglyája gyakorlatilag arra szolgál, hogy rajta ki-ki a saját pecsenyéjét sütögesse.

Ennyiben Musil társadalom- és világnézetkritikai szatírája érdekfeszítő, bátor és szép is lenne. Ám az a láthatatlan határ, amelyről fentebb részletesen szó volt, lépten-nyomon megmutatkozik és éppen a döntő csúcspontokon elveszi a szatirikus lendület gyilkos élét. Ez a határ Musilnál nem kompromisszum következménye, hanem világszemléletének korlátja. Éles iróniával szemléli a háború előtti Ausztriát, és szatírája kiterjed a fasizálódás korszakában élő német értelmiség valamennyi aktuális kérdésére. Ez az irónia azonban a bennfentes résztvevő szellemessége, olyan emberé, akinek a látóhatára semmivel sem tágabb, mint azoké, akiket kigúnyol. Iróniával illeti például arisztokratájának politikai dilettantizmusát az osztrák nemzeti kérdésben. Amikor azonban — szerzői minőségben — ezekkel a dilettáns elképzelésekkel szembesíteni akarja a valóságos tényállást, akkor csak a liberális napilapok vezércikkeinek öniróniába öltöztetett közhelyeire futja. És így áll a dolog valamennyi kérdésben. Roppant mulatságos például, amikor Musil egyik hisztérikus, dilettáns művésznője azt kérelmezi, hogy a jubileumi évet Nietzsche-emlékévként ülhessék meg. Néhány oldallal előbb vagy utóbb azonban a nietzschei gondolatok, nietzschei módszerek bukkannak fel — egyenes hivatkozással a filozófusra, vagy anélkül —, amelyeket Musil korántsem kezel ironikusan, hanem a keresett etikus életvitel komolyan veendő fogódzópontjainak tekint.

A szerző megrekedése ezen a láthatatlan határon belül az egész kompozíciót felemássá teszi. Különösen a fő alak válik meghasonlottá. Hiszen az ő (Ulrich) szerepe lenne az, hogy a világnézetek kabaréjával szemben az intellektuálisan tisztességes ellenlábas legyen; egy szilárdabb alap becsületes keresése lenne az a kontraszt, amely ironikusan rávilágítana a többiek jelentéktelenségére, bolondságára és tisztességtelenségére. Ámde mit tesz gyakorlatilag Ulrich a „hazafias akció" komédiájával szemben? Mindenekelőtt, mindenféle személyes jellegű véletlen révén, maga is belegabalyodik az akcióba; titkára lesz az akciót kezdeményező arisztokratának és ezzel az egész akciónak. Ezt a szerepét persze maga sem veszi túlságosan komolyan. Összegyűjti a befutott ügyiratokat és ironikus formában így tesz jelentést a grófjának: „... mintha az egész világ várna tőlünk tökéletesítést, és az írások egyik fele e szavakkal kezdődik: »El...«, a másik viszont ekképpen: »Előre...«! Vannak itt nálam felszólítások, kezdve az »El Rómától!« jelszón egészen az »Előre a zöldségkultúra felé!« kívánalmáig. Melyikre adná áldását?"[13] De ez az ironikus szabotálás, ez a perszifláló fenntartásokkal átszőtt részvétel semmiképpen sem jelenti azt, hogy Ulrich komoly meggyőződése a valóságos összefüggések felismerésének magasabb szintjén mozogna, mint azoké, akik ellen gúnyolódása és iróniája irányul. Mindez

csupán annyit jelent, hogy Ulrich saját komoly meggyőződését is ironikus fenntartásokkal kezeli, így is adja elő őket: szüntelenül gúnyolódik önmaga felett is. Ámde ez keserűen tehetetlen gúnyolódás. Musilt ugyanis, mint valódi ábrázolóművészt, aki az egyszer meglátott és megalkotott figurából mindent kihoz, ami csak benne van, és csak azt hozza ki, ami benne rejlik, ez arra kényszeríti, hogy az állandó önirónia, az ironikus fenntartások ellenére hősének gondolati fejlődését egy bizonyos irányban dolgozza ki. És ez az irány igen jellemző — nem csupán a regényalakra, hanem Musilra magára is. Mert világosan kifejeződnek benne saját gondolkodásának korlátai, saját megrekedése az általa kigúnyolt világ látóhatárán belül.

Az akció legfelső vezetői között lefolyó egyik fontos zártkörű megbeszélésen Ulrich a következő javaslatot teszi: „...a párhuzam-akciónak... kezdetül kell szolgálnia a szellemi összleltározáshoz! Azt kell tennünk körülbelül, amit tennünk kellene, ha az Utolsó Ítélet napja 1918-ra esne, a régi szellem lezárulna és magasabb rendű kezdődne. Alapítsuk meg Őfelsége nevében a pontosság és a lélek földi titkárságát; mert addig minden más feladat megoldhatatlan vagy látszatprobléma csupán."[14] És később, a „szent beszélgetések" egyike során, amelyet nővérével folytat, az egyetlen olyan emberrel, akit szeret és komolyan vesz, ezt a javaslatát a következőképpen magyarázza: „Hogyan kellene?... Unokanővérünknél egy alkalommal azt javasoltam Leinsdorf grófnak, alapítsa meg a pontosság és a lélek világtitkárságát, hogy azok az emberek is tudják, mi a dolguk, akik nem járnak templomba. Természetesen csak tréfálkoztam, hiszen az igazság céljaira régóta megteremtettük már a tudományt, de ha az ezen kívül fennmaradó dolgok számára valami hasonlót kívánnék, talán még egy botorság miatt kellene szégyenkeznünk. De látod, amit mi ketten eddig beszéltünk, mégis ehhez a titkársághoz vezet el!"[15] És az akció ugyanazon legfelsőbb vezetőségének egy következő megbeszélésén Ulrich ismét visszatér a javaslatra. „Főméltóságod megállapítja", mondja a grófnak, „hogy a világ manapság már nem emlékezik arra, amit tegnap akart, hogy elegendő ok nélkül váltakozó hangulatok foglya, hogy örök izgalomban van, hogy sosem jut eredményhez, és ha mindazt, ami az emberek fejében végbemegy, egyetlen koponyába egyesülve gondolnánk el, valóban félreismerhetetlenül egy sor olyan köztudott kiesési tünet tanúi lennénk, amelyeket a szellemi csökkentértékűség képzetével párosítunk..."[16]

Láthatjuk tehát, hogy itt a szent utak gépkocsiforgalmáról van szó. Magasabb rendű erkölcsiségről, „fantasztikus pontosságról". Ulrich szüntelenül iróniával illeti napjaink moráljét. De amit szembeállít vele, az éppen csak ez a „fantasztikus pontosság". Musil így írja le Ulrich nézeteit: „Számára a morál nem fennhatóságot, nem is gondolati igazságot jelentett, hanem az élet lehetőségeinek végtelen egészét. Hitt a morál fokozó-képességében... Hitt a morálban, anélkül, hogy egy bizonyos morálban hitt volna.[17] Morálon általában egyfajta rendőri követelményrendszert értenek, mely az életet szabályozza; és mert az élet még az ilyesminek sem engedelmeskedik, a követelmények nem egészen teljesíthetőnek s e szükségállapotuk tökéletlenségében már-már eszmének látszanak. De a morált nem szabad leszállítani erre a fokozatra. A morál: képzelet!... Továbbá: ...a képzelet nem önkény. De ha a képzeletet átengedjük az önkény-

nek, az megbosszulja magát."[18] Ulrich tehát a kapitalizmus hanyatló korszakának ideológiai zűrzavarát morális úton, „a pontosság és a lélek evilági titkársága" révén akarja rendbe szedni, és ez a nézet — minden önirónia ellenére — nem csupán neki magának mélységes és őszinte meggyőződése, hanem az alkotóé, Musilé is.

Hová vezet ez az út? Láttuk, Musil keserű iróniával rajzolja meg a polgári értelmiségi világnézetek zűrzavaros hóbortosságát. Rendíthetetlen ellensége különösen az értelem és a tárgyilagosság megvetésének, az érzelmek túltengésének, a misztikus irracionalizmusnak, a faj felmagasztalásának, egyszóval mindazoknak az ideológiai áramlatoknak, amelyek később aztán a fasizmusba torkollottak. Szellemi szándékait tekintve tehát egyáltalában nem reakciós vagy népbutító. Mindamellett, szellemileg magas szinten álló értelmiségi lévén, természetesen megveti a liberális-polgári ideológia szétfoszló maradványait is. Miközben azonban ebből a zűrzavarból kiutat keresve csupán a „fantasztikus pontossága" az egyetlen iránytűje, szükségszerűen egész közel jut a vallásos misztikához. Hogy ez a misztika ateista, mit sem változtat magán a tényen. Hiszen hallottuk az imént, hogy ennek a híres evilági titkárságnak az lenne a feladata, hogy a vallásnélkülivé vált emberek számára pótolja az egyház előírásait, cselekedeteik egyházi megkötöttségét. És a konzervatív és vallásos arisztokratát, akinek a titkára, valóban nem is vezetik tévútra Ulrich ironikus, paradox kijelentései. A meggyőződéses reakciós biztos osztálytudatával mondja Ulrichnak: „Egyébként mindig tudtam, hogy önben valódi katolikus rejlik, és nem is a legrosszabb fajtából!" „A legrosszabb fajtából — felelte Ulrich. — Nem hiszem ugyanis, hogy Isten létezett, hanem hogy még csak ezután jön. De kizárólag akkor, ha az eddigieknél rövidebbé tesszük az útját!"[19] És a nővérével folytatott egyik beszélgetésében a következő hitvallást teszi: „Azt kérdezted, mit hiszek! Azt hiszem, az érvényes alapokból ezerszer is bebizonyíthatják nekem, hogy valami szép és jó, közömbös maradok iránta, és kizárólag csak ahhoz a jelzésrendszerhez igazodom, hogy közelsége felemel vagy lenyom-e... Persze, bizonyítani sem tudok semmit. És még arról is meg vagyok győződve, hogy aki ilyesminek enged, elveszett. Homályban bolyong azontúl. Ködben, kulimászban. Tagolatlan, nyúló unalomban. Ha elveszed életünkből az egyértelműséget, marad a tészta — kovász nélkül. Maradnak a bárányok — farkas nélkül... Vagyis nem hiszek! Elsősorban is nem hiszek abban, hogy a rosszat megköti a jó, ahogy ez a mi kultúrkvarglink szemléltetné: ettől én csak viszolyogni tudok! Hiszek tehát, és nem hiszek! Abban viszont talán hiszek, hogy az emberek bizonyos idő múlva egyrészt nagyon intelligensek lesznek, másrészt misztikusok. Talán az sincs kizárva, hogy erkölcsünk már ma erre a két alkotóelemre oszlik. Azt is mondhatnám: matematikára és misztikára. Gyakorlati felhasználásra és ismeretlen kalandra!"[20]

Hová vezet mármost ez az út? Világnézetileg, mint láttuk, ironikusan jószomszédi viszonyhoz a művelt, szellemileg magas szinten álló reakcióval. Az intelligens reakciósok nagyon is jól megértik, hogy a vallásos ateizmusnak, az istenépítésnek mint az értelmiség fő foglalkozásának e musili matematikai változata igen célszerű védelmi berendezésül szolgál a fennálló rendszer számára. Minden paradox ironizálása ellenére, Ulrich (és a regény költője) a társadalom támasza

marad. Intellektuális hiperradikalizmusának ez a konzervatív szerepe még kirívóbbá válik, ha rövid pillantást vetünk cselekedeteire. Láttuk már szerepét a „hazafias akció" titkáraként. Mellesleg néhány szokványos, csupán irónikusan rosszmájú megjegyzéssel körített kalandja van a nőkkel. És a jelen kor erkölcseinek megvetése néhány esetben tiltakozó akciókra indítja. Az erkölcsiség megvetése néha vonzóvá teszi számára a bűnt és a bűnözőket. Így egy ízben az az ötlete támad, hogy megmentsen egy kéjgyilkost, aki megölt egy prostituáltat. Ám ez az akció is, melynek értelmetlenségéhez aligha kell kommentár, öniróniába fullad nála, és amikor egy hisztériás nő, aki nagy tisztelője, felkapja ezt az ügyet, az kényelmetlenné és kellemetlenné válik számára. Hasonló játékot űz gondolatban, nővérével együtt, gyűlöletes nyárspolgári sógora ellen. Ám amikor nővére komolyan veszi a bosszút, és meghamisítja apjuk végrendeletét, hogy kisemmizze férjét, Ulrich sógorát, nővére tettére is csupán gondolatban, ironikus és önironikus tűnődésekkel felel.

Nem történik tehát semmi. Még a magánélet szűk körében sem. Meglehetősen közel jár az igazsághoz Ulrichnak az a korlátolt fiatalkori barátja, aki egy beszélgetésükben szemére veti, hogy egész filozófiája gyakorlatilag nem más, mint a régi osztrák „minden marad a régiben". Sőt, Ulrich (és Musil) szkeptikus misztikája a semmittevés elméleti szentesítéséhez is meglehetősen közel jár. Ulrich gondolati radikalizmusa gyakran „a valóság megszüntetésének" megfogalmazása körül összpontosul, vagyis ama követelés körül, hogy a valóságot úgy alakítsuk és úgy éljük meg, ahogyan a költészet alakítja, más szóval a valóság értelmezése és a valóság megváltoztatása éles, kibékíthetetlen, elvi szembeállításával: gyökeresen el kell vetnünk minden változtatási kísérletet, mivel az csak üres sürgölődés és fontoskodás. (Musilnak ez a véleménye természetesen teljesen helytálló azoknál az életből vett gyakorlati példáknál, amelyeket ábrázol.) Ulrich hiperradikalizmusa minden cselekvésnek éppen ebben az elvetésében mutatkozik meg a legsajátosabban és rá legjellemzőbben. Nem csupán az emberek céltalan sürgölődésének ironikus ízekre szedéséről és szétbomlasztásáról, a sürgés-forgás értelmetlenségéről van itt szó, hanem elvi álláspontról is. „Mert egy jó ember", mondja Ulrich, „a legkevésbé sem javít a világon, semmit sem ér el rajta, csak elkülönül tőle".[21] És miután nővérével hosszú ironikus-misztikus beszélgetést folytatott az „Ezeréves Birodalom"-ról, a következő párbeszédre kerül sor közöttük: „Olyan korban élünk, amikor az erkölcs vagy felbomlóban van, vagy görcsösen erőlködik. És mégis tisztának kell maradnunk, egy világ kedvéért, amely még eljöhet! — Azt hiszed, ez bármiképp is befolyásolja, hogy az a világ eljön-e vagy sem? — hangzott Agathe ellenvetése. — Nem, ilyesmit sajnos nem hiszek. Legfeljebb annyit: ha azok sem cselekszenek helyesen, akik ezt látják, bizonyára nem jön el, és akkor feltartóztathatatlan a pusztulás! — De hát mid van neked abból, ha ötszáz év múlva így lesz, vagy ha másképp?! — Ulrich tétovázott. — A kötelességemet teljesítem, nem érted? Talán mint a katonák."[22]

Hová vezet hát ez az út? Úgy véljük, nem túlságosan nehéz rá válaszolni: egyenesen a „»Szakadék« Nagyszálló" egyik kies szobájába. Mindaz az intellektuális, erkölcsi és költői energia, amelyet Musil felsorakoztat ebben a regényében, egész életműve gondolati és alkotói összefoglalásaként, csupán arra szol-

gál, hogy fogva tartsa a kulturális válság miatt kétségbeeső, a kapitalista kultúrától elszakadó értelmiséget ebben az önmagát tükröző és öntetszelgő kétségbeesésben, arra ösztökélje, hogy otthonosan letelepedjék a szakadék szélén és előkelően tekintsen le osztályának mindazokra az ostoba tagjaira, akik nem képesek a kvietista-ironikus pesszimizmus eme magaslataira felemelkedni, akik nem képesek megelégedni azzal, hogy ha „tisztának megmaradnak", elősegítik annak az „Ezeréves Birodalom"-nak az eljövetelét, amelyben maguk sem hisznek.

Ez Musil tragikomikus sorsa: ő, aki annyira gyűlöli a fölbomló értelmiség érzelmi túlfűtöttségét, aki egész írói pályája során oly hevesen védekezett az ellen, hogy szellemi felüdülést kínáljon a semmittevőknek, most objektíve mégsem nyújt mást, mint parazitáknak szóló szórakoztató olvasmányt. Keserűen komolyan és keserűen tragikusnak gondolja az általa ábrázolt modern világnézetek haláltáncát. Nem Musil személyes hibája, hogy abból, amit a jelen nagy „kozmikus tragédiájának" tervezett, objektív értelemben a „»Szakadék« Nagyszálló" értelmiségi jazzbandmuzsikája kerekedett ki. Problémafölvetésének láthatatlan határain belül Musil a saját rétege számára elérhető legmagasabb csúcsokat érte el, mind tárgya gondolati és művészi feldolgozása, mind meggyőződésének tisztességessége és becsületessége tekintetében. Teljesítményének ez a viszonylagos nagysága művét a német értelmiségi elit egy bizonyos részének szellemi helyzetéről tanúskodó érdekes példává avatja. Másfelől éppen művének viszonylagos nagysága szolgálhat mértékül a jelenkori burzsoázia kulturális válságának mélységéhez, az alacsony színvonalhoz, amelyre osztálya általános hanyatlása során lesüllyedt. Mert könnyű feladat ezt a hanyatlási folyamatot a mai átlagos irodalmi termés alapján kimutatni; ott ez a kézenfekvő. De itt, ahol minden részlet intellektuális és művészi szempontból valóban kidolgozott, szinte meglepetésszerű világossággal tűnik ki, hogy a hanyatlás folyamata immár hová vezetett. Ez az alacsony színvonal nem a kétségbeesésben, nem a világnézetek szétmállásában gyökerezik. A polgári irodalom már hosszú ideje olyan műveket hoz létre, amelyeknek alaptendenciája az uralkodó osztály valamennyi lehetséges álláspontjának és állásfoglalásának megsemmisítése. Flaubert *Bouvard és Pécuchet*jét és *Szent Antal megkísértését*, Ibsen *Vadkacsá*ját hozhatjuk fel különösen kifejező példaként arra, hogyan jelentkezik a hajlam erre a kétségbeesésre. Flaubert és Ibsen azonban valóban és őszintén kétségbeestek osztályuk helyzetén, osztályukat és annak ideológiáját valóban és őszintén gyűlölték, a belőle kivezető utat valóban és őszintén keresték, és kétségbeesésük azért annyira mély és megrázó, mert ez volt kétségbeesett és hiábavalónak bizonyult erőfeszítéseik végállomása, azon erőfeszítéseké, hogy gyűlölt osztályukhoz kötelékeiket eloldozzák, annak látóköre fölé emelkedjenek. A parazitaság tendenciája — mint Lenin kimutatta — esetünkben azért mutatkozik az imperializmus korának általános alaptendenciájaként, mert egyrészt az osztályideológia objektív felbomlása sokkal inkább előrehaladt, az osztályharc sokkal hevesebbé vált, és ezáltal mindenki számára objektíve sokkal nagyobb a lehetősége annak, hogy túllépjen a polgári horizont szűk korlátain. Ám a parazitizmus éppen abban nyilvánul meg, hogy a rothadás önkritikája, a saját osztályának ideológiájával szembeni hitetlenség, az adott társadalmi formák iránti viszolygás és megvetés veszít hevességéből és pátoszából, helyébe pedig öntetszelgő irónia

lép, amelynek révén az író beilleszkedik a megvetett rendszerbe és kiokoskodik olyan ideológiát, amely lehetővé teszi, hogy nyugodt lélekkel eltűrje az osztályuralom további fenntartását, minden rohadtságával együtt, ami továbbéléséből következik. E radikálisan ironikus kritika révén az ember feloldozást nyer az intellektuális és morális lelkiismeret alól, de ennél az iróniánál aztán meg is áll. Közvetlenül az első világháborút követő években Thomas Mann írt egy némileg hasonló parazita világnézeti regényt, a *Varázshegy*et, ha nem is érte el benne Musil intellektuális színvonalát. Ebben is kölcsönösen a semmiben oldódnak fel a különböző polgári világnézetek. Ámde Thomas Mann még a polgárság tudatos ideológusa: az általános és mindenre kiterjedő intellektuális bomlással szembeállítja az egyszerű polgár egyszerű, szófukar „tartását", és véget nem érő, meddő vitákban ízekre szaggatott hőseit végül a világháború „acélfürdőjébe" veti, erkölcsi megújulásra. Musilnál a bomlás ennél sokkal előrehaladottabb állapotban van. Az ő szemében már nincsen olyan polgári vonás, amelynek pozitív értéke volna, de éppen ebből a mindent szétmaró kétségbeesésből merít — szkeptikus-misztikus — indítékokat az annyira megvetett fennálló[23] számára. A polgári világ számára, amelyet Musil lát és ahogyan látja, már csak az a kérdés marad fenn, hogy gyakorlatilag milyen kritikus vagy rebellis ideológiával alkalmazkodik az ember a fennállóhoz; az a dilemma tehát, hogy az ember nyárspolgári vagy kóros formák között vigye véghez az alkalmazkodást, hogy a tudatos és az öntudatlan elemek milyen arányban keveredjenek ebben az öncsalásban. Musil emberi, írói és személyes tisztességéhez nem férhet kétség. Regénye mégsem egyéb kiváló eszközökkel kimunkált szofisztikánál. „Mindabból, amit mondunk, soha semmi sem helytálló."[24]

Lukács Györgynek ez a tanulmánya kéziratban maradt fenn; szerzője életében nem jelent meg. Az eredeti, német nyelvű gépiratot az MTA Filozófiai Intézetének Lukács Archívuma és Könyvtára őrzi (*Grand Hotel „Abgrund"*, LAK. II/76. 35 old.). A tanulmány első részét magyar nyelven a *Világosság* (1977. 8—9. sz. 572—579. old.), második részét a *Helikon. Világirodalmi figyelő* (1976. 2—3. sz. 361—370. old.) publikálta először. Kötetünkben a teljes szöveget Beöthy Ottó fordításában közöljük.

A kéziratot Lukács nem látta el dátummal, de teljes joggal feltételezhető, hogy 1933-ban keletkezett. Ezt támasztja alá, hogy *A világnézetek haláltánca* (Totentanz der Weltanschauungen) c. viszonylag önálló rész Musil regényét, *A tulajdonságok nélküli ember*-t elemzi és Musil művének második kötete 1933 március elején jelent meg a berlini Rowohlt Kiadónál. Lukács a Reichstag épületének felgyújtása (1933. február 27.) után két héttel, március közepén emigrált a Szovjetunióba, s írása feltehetően már Moszkvában, 1933 májusában készült el véglegesen. A publikálás szándékáról tanúskodnak a gépirat első oldalára feljegyzett orosz nevek (valószínűleg szerkesztőké) és a szövegben található javítások.

A „»Szakadék« Nagyszálló" azok közé a harmincas évek elején keletkezett antifasiszta írások közé tartozik, amelyekben Lukács kifejti azt a véleményét, hogy a polgári értelmiséget — a baloldalt is beleértve — súlyos és közvetlen felelősség terheli a fasiszta ideológia létrejöttéért és a fasizmus németországi győzelméért.

[1] *Marx—Engels* Művei. 4. köt. Budapest 1959. 450. old. — [2] *Örök barátaink.* 2. könyv. Budapest 1964. 828—829. old. — Ford. Szabó Lőrinc. — [3] *Német ideológia.* I. Feuerbach. *Marx—Engels* Művei 3. köt. Budapest 1976. 18—19. old. — [4] *Filozófiai füzetek. Lenin* Összes Művei. 29. köt. Budapest 1972. 295. old. — [5] Lenin 1913. november 13-án vagy 14-én írott levele Gorkijhoz. *Lenin* Összes Művei. 48. köt. Budapest 1976. 228. old. —

[6] Utalás Stendhal „A pármai kolostor" című regénye angol nyelvű mottójára: „To the happy few" („a boldog keveseknek"). A stendhali mottóidézet Shakespeare „V. Henrik" című drámájából (IV. felvonás, 3. szín): „We few, we happy few, we band of brothers" („És benne minket is megemlegetnek, / A boldog keveset, egy falka testvért." — Ford. Németh László.) — [7] *Robert Musil:* A tulajdonságok nélküli ember. Budapest 1977. 2. köt. 528. old. — Ford. Tandori Dezső. — [8] Uo. 118. old. — [9] Uo. 124. old. — [10] Uo. 1. köt. 717. old. — [11] Uo. 1. köt. 716. old. — [12] Uo. 1. köt. 720. old. — [13] Uo. 1. köt. 381—382. old. — [14] Uo. 1. köt. 838. old. — [15] Uo. 2. köt. 106. old. — [16] Uo. 2. köt. 502. old. — [17] „Er glaubte an Moral, ohne einer bestimmten Moral zu glauben." A mondat „A tulajdonságok nélküli ember" magyar kiadásából hiányzik. — [18] Uo. 2. köt. 513. old. — [19] Uo. 2. köt. 503—504. old. — [20] Uo. 2. köt. 145—146. old. — [21] Uo. 2. köt. 126. old. — [22] Uo. 2. köt. 411. old. — [23] Az eredeti, Lukács György kézírásos javításait tartalmazó gépirat utolsó lapjának a sarka leszakadt, s ezért egy szó itt hiányzik a mondatból. — [24] Uo. 115. old.

SZIKLAI LÁSZLÓ

Mód Aladár

BEVEZETÉS A „MATERIALISTA LÉTELMÉLET"-HEZ

Ha körülnézünk tapasztalati világunkban, első pillanatra a jelenségek kaotikus, minden pillanatban változó áradatában találjuk magunkat. Az egymás mellett és egymással ellentétesen megjelenő, egymással összefüggő, egymásba átfonódó jelenségek e világban az első pillanatra is három, bár egymással összefüggő, mégis egymástól különböző nagy terület: az élettelen (a szervtelen) anyagi világ, az élő (az organikus) világ és az emberi társadalom jelenségkomplexumait különböztethetjük meg. Megfigyelve e három nagy terület jelenségeit, első és futólagos megfigyeléseink alapján mindenesetre megállapíthatjuk, hogy a jelenségek világában, ha három egymástól különböző világról van is szó, az egyes területek egymást váltó jelenségei az ugyanazon jelenségek ismétlődését és váltakozását mutatják. A nappalra mindig éjszaka, az éjszakára nappal következik. A hőmérsékleti változások is, ha különböző ingadozások mellett is, mindig egy meghatározott periodikus sémában ismétlődnek: tavaszra nyár, ősz, tél és ismét tavasz és ugyanaz a periódus. Változatlannak tűnik fel a föld hegy és vízrajza is. Ugyanazon hegyek rohannak az égnek, ugyanúgy simulnak el lágyan hullámzó dombokban. A tengerek ugyanazon partok közt verődnek vissza és a folyók megszokott medrükben futnak a lapályok és a tengerek felé. Ha feltesszük, hogy ismerjük az égitestek mozgását, ott ismét az ugyanazon periodikus változások szakadatlan ismétlődése áll előttünk. Tovább menve, még messzebbmenő ismereteket feltételezve, ha egy pillantást vetünk a mikrokozmosz világába, az anyagi elemek parányi részeinek, az atomoknak a belső szerkezetére, ott az elemi negatív (elektron) és pozitív (proton) elektromos töltések ugyanazon periodikus változásainak az ismétlődését figyelhetjük meg. A mikrokozmosz ugyanazt igazolja, amit a makrokozmoszban megállapítottunk: a változások szakadatlan és látszólag ugyanazon ismétlődő folyamatát. Az élők világában változott keretek között ugyanazt, a látszólag ugyanazon változások ismétlődő folyamatát kell megállapítanunk. A növény és állatfajok hihetetlen gazdag világában, az egyedek szakadatlan váltakozása, cseréje közben is állandóan ugyanazon fajok megmaradását tapasztaljuk. Ugyanúgy az emberi társadalom változásainak a folyamatában, egyetlen keresztmetszetben nézve az események, a jelenségek folyamatát, a jelenségek folytonos ismétlődését állapítanánk meg: a dolgozók állandó nyomorát, kizsákmányoltatásának folytonos folyamatát.

Alig állapítottuk meg azonban ezen tapasztalati tények alapján, hogy az anyagi világ nem más, mint a különböző ugyanazon jelenségek szakadatlan és folytonos ismétlődése, midőn a jelenségek egy messzebbmenő összefüggései változására irányítva vizsgálódásunk, csalódással kell megállapítanunk, hogy éppen leszögezett véleményünk egészen téves. Az anyagi világ jelenségeiben nem állandóan ugyanazon ismétlődő jelenségekkel állunk szemben. És e tényt először is a társadalmi változások egymásra következő jelenségeinél kell megállapítanunk. A társadalmi viszonyokat nem mindig a tőkés és a munkás viszonya ábrázolta. E viszony csak az emberi társadalom történeti fejlődésének utolsó és igen rövid szakaszát jellemzi. Igen, de a szegény és gazdag küzdelme, a dolgozó és úr viszonya, az emberi gyűlölködés, uralomravágyás stb., állandó és örök sajátsága az emberi együttélésnek, az „emberi természetnek" vetik ellenünkre. De csak egyetlen pillantás az emberiség messzebb visszamenő múltjába és azonnal látni fogjuk, hogy a szegény és gazdag, úr és szolga viszonya egyáltalában nem változatlan emberi sajátság. Az emberiség életének egy sokkal nagyobb periódusában egyáltalában nem ismerte az úr és szolga fogalmát és e nagy periódus az ún. történelem előtti kor mellett (kb. pár százezer esztendő) szinte eltörpül az úr és szolga, a dolgozó és dolgoztató, a kizsákmányoló és kizsákmányolt viszonya változásának rövid 7—8 ezer esztendős periódusa: az osztálytársadalmak kora.

A jelenségek és a dolgok állandóságában és változatlanságában való hitünk megrendültével tovább kutatva, az emberiség történelmén már túl, a földtörténeti távlatok összefüggő jelenségeire irányítva vizsgálódásunk, meg kell állapítanunk, hogy a föld mai víz- és hegyrajza, valamint növény- és állatvilága sem változatlan. Mind mélyebbre hatolva a múltba egy egész más világot látunk magunk előtt. Látnunk kell, hogy a tengerpartok eltolódnak, hegyek és vidékek nőnek és elsülyednek, változnak a hideg és meleg égövek határai, átalakul a növényi és állati világ. Átcsapva a fizika, a kémia területére, a rádióaktivitás, az anyagi elemek természetes átalakulásának a folyamatával ejt csodálatba bennünket, a maradandóság utolsó alapköveit, az anyagi elemeket látjuk átalakulni.

Ezen újabb megismerésünk alapján most már megváltoztatjuk az első pillanat benyomásaira alapított felfogásunkat, az ugyanazon változások ismétlődéséről való felfogásunkat, és kétségtelen tényként állapítjuk meg, hogy az anyagi világ jelenségei állandóan új és változó formában jelennek meg előttünk. Az anyagi világ soha sem ugyanaz, mindig új és minden pontjaiban más és más: különböző. Ez első pillanatra ismét kétségen felül álló megállapításunkkal szemben azonban ismét csak kételkedés, a kérdések tömege merül fel bennünk. Vajjon nem hamarkodtuk-e el ismét második megállapításunkat is? A szakadatlan és folyton változó jelenségek folyamatában is a jelenségkomplexumok egészen meghatározott és sajátosan összefüggő sort alkotnak. A változások egyáltalában nem anarchikus, egymástól független, hanem egymással mindenben összefüggő változások. A fajok lépésről-lépésre organikus alkatukban meghatározott irányban és formában alakulnak át. A társadalmi átalakulásnál az új társadalmi forma a meglevő elemek változott összefüggésében jelenik meg. A megsemmisülőben egyúttal meg van a megmaradó és a megmaradó már ma-

gában bírja az új változás, a megsemmisülés csíráját. Mindennemű változás egyúttal megmaradás is. Vajjon hol itt az igazság? Állandó változásban, vagy folytonos megmaradásban kell-e látnunk az anyagi világ lényegét?

A különböző korok és különböző irányok különböző feleletet adtak e kérdésre. A két álláspont merev vagy-vagy szembeállítása alapján adott igen, vagy nem válasz azonban egyik oldalról sem foglalja magában a valóságot. E kérdésre a klasszikus, a formális logika alapján képtelenek vagyunk a valóságot magában foglaló választ adni. Az anyagi világ jelenségeiben a megmaradás a változásban, a változás a megmaradásban valósul meg. Az anyagi világ ugyanakkor, amikor azonos önmagával, egyúttal különböző is. Az anyagi világ ilyetén megjelenésével a formális logika, amely szerint egy dolog vagy azonos önmagával vagy nem, de egyszerre nem lehet azonos is meg nem is, azaz különböző, már nem tud mit kezdeni. A válaszunknak az igent és nemet egyszerre kell magában foglalnia. E ponton el kell hagynunk a formális gondolkozás területét, új gondolkozás módra van szükségünk, saját változatlan érvényűnek vélt gondolkozási rendszerünket kell átalakítanunk, rugalmassá és változóvá tennünk.

A *gondolkozásnak ez új formáját* Hegel filozófiájában találjuk meg. E gondolkozás alapján a tagadás állítást, az állítás tagadást foglal magában. Az igen egyszersmind a nemet, a nem az igent is magában bírja. Az egység egyúttal sokszerűség, a sokszerűség azonban egység. Az azonos különböző, ellentétes is egyúttal és az ellentétes, a különböző azonos. E gondolkozás nem ismer merev ellentéteket. Az ellentétek egymásba átmenő ellentétek, egységet alkotnak és az egység ismét ellentétekre esik szét. A klasszikus logika merev rendszerével szemben, ahol minden fogalomnak, tárgynak, dolognak megvan a maga változatlan meghatározott helye, ahol egy tárgy, vagy jelenség nem lehet egyszersmind azonos is meg nem is önmagával, a vagy igen, vagy nem merev ellentétén felépülő gondolkozással szemben, a gondolkozás ez új formája felfordult és megbolondult, önmagával ellentmondó világ, ahol a „józan" gondolkozás számára elvész a biztos talaj, minden inog, mozog és nincs egyetlen pont, melyre mint biztosra építeni lehetne. A „józan" világnak ez a teljes rombadőlte azonban, csak e klasszikus gondolkozás számára káotikus és felismerhetetlen zűrzavar, a dialektikus gondolkozás éppen ebben, az önmagában való ellentmondásban, ellentétes azonosságban történő szakadatlan változásban látja meg a világ abszolút változatlan lényegét.

A gondolkozásnak e geniális módszere, nagyszerű felszabadulása azonban Hegelnél még a spekulatív filozófia eszköze volt, egy geniális módszer, amely egy nagyszerű, de levegőbe épített épületben valósult meg, még önmagával szemben is a fejetetején állott. Hegel az eszméből, az ideából kiindulva az anyagot csak, mint a szelleminek ellentétes megvalósulását tekintette, melyen keresztül az emberi szellem öntudatra ébredésében, önmagára ismerésében egybeesik az anyag és a szellem ugyanakkor, amikor azonos létében elválaszthatatlanul ellentétesen taszítja önmagát. Hegel korának legnagyobbszerű alkotását teremtette meg filozófiájában. Egyetlen ellentétes összefüggésében egységes képét adta világunknak. E nagyszerű, módszerében halhatatlan mű azonban, mint mondottuk, légvár volt. A tapasztalat útján haladó természettudományi kutatás Hegel absztrakt, elvont tételek összefüggésében felépített világában, majd fél-

századra teljesen kiábrándult és elfordult a filozófiától. Hegel ideális, eszmei kiindulású spekulatív természetfilozófiája egyetlen lépéssel sem vitte előre a természettudományokat. Tételei az erőről, az anyagról, az életről stb. teljesen használhatatlanok és értelmetlenek voltak a természettudományok számára. A hegeli természetfilozófia e fiaskója révén teljes szakadás állt be a természettudományok és a filozófia között. Míg azelőtt a természetkutatás a filozófiával járt együtt, a hegeli természetfilozófia, mint spekulatív fantazmagória megbocsáthatatlanul kompromittálta a filozófiát minden szakképzett természettudós előtt.

A XIX. századi természetkutatás a tapasztalati világ egy-egy zárt, sajátos területén, részeiben külön-külön elsáncolva magát, hordta össze az anyagot, a modern természettudományok nagyszerű épülete számára. Ugyanakkor a filozófia elszakadva a reáltudományoktól, az életereitől szakadt el és „vissza Kanthoz" jelszó alatt az epigónok elefántcsonttornyává lett, az élettől mind távolesőbb üres spekulációvá száradt.

És a tudományokban végbemenő e szétesési, zárt területek önállósulási folyamata csak párhuzamos megjelenése a társadalom gazdasági és politikai fejlődésének. A XIX. század második felében vagyunk. A polgári forradalom lezajlása után gyors ütemben indul meg a gazdaság területén az ipari fejlődés. A polgári forradalom jelszavai: szabadság, testvériség, egyenlőség, az emberiség felszabadítása és testvéri egyesülése már rég múzeumi régiségek. A szabaddá tett árutermelés társadalmában ki-ki siet adni-venni, bekapcsolódni az árutermelés, az árucsere nagy vérkeringésébe. Megindul a nagy átalakulási folyamat a tőkefelhalmozódásnak, a nagy tőke kialakulásának, a széles tömegek kisajátításának és proletárizálásának a folyamata. E folyamat a nagy ipari tőkeérdekeltségek kialakulásán át torkollik a monopolkapitalizmus, az imperializmus korszakába. Az egyes tőkés csoportok a profitért való versenyükben, egymástól látszólag teljesen függetlenül, saját külön önálló érdekeik, profitjuk irányába törtetve a gazdaság, a technika és a társadalom mind szisztematikusabb átépítését hajtják végre. A kör azonban mind zártabb, a piac világpiaccá lesz és a profitért való verseny a legnagyobbak versengése között egyes hatalmas tőkeérdekeltségek világuralomért való küzdelme. A szétesés, az egymás ellen való kiküszöbölhetetlen küzdelem a társadalom mind szorosabb összefüggését, az egyes csoportok mind élesebb feszültsége a profitért való küzdelemben egyúttal az egész feszültségi formának mind szélesebb és mélyebb egységét hozza felszínre. A különböző termelési ágak, országrészek, államok, világrészek mind szorosabb összefüggése a tőkés hatalmi csoportok mind élesebb feszültségében bontakozik ki. E gazdasági és társadalmi átalakulás egyúttal a tudományok teljes átalakulása is. A modern nagyüzemű gépipari termelés kifejlődése egyúttal a tudományok nagyszerű kibontakozása is. E kibontakozás az egyes természettudományágak problémáinak a fokozatos felvetésében és megoldásaiban jelentkezik, a problematikus kérdések belső ellentéteinek a kifejlődésében, megoldásában, és mindmagasabbfokú visszatérésében, tehát sajátos belső átalakulásában. E sajátos belső átalakulást azonban szükségképpen kényszeríti ki, motorikusan dobja előre a társadalom gazdasági fejlődésének az iránya. A természettudományok területén ugyanazt az ellentétes összefüggésben való belső átalakulást látjuk,

mint a társadalomban: az egyes tudományágak mind nagyobb arányú specializálódását és a specializálódásban egyúttal a mind szorosabb összefüggés kibontakozását. Ahogy a mind nagyobb mérvű tőkekoncentráció folyamatában az egyes csoportok mind szélesebb felületen és mind élesebb összeütközésekben találják egymással szemben magukat, úgy a tudományok területén az egyes tudományágak az anyagi világ egyes speciális területének mind mélyebb és részletesebb megismerésében mind szélesebb felületen ütköznek a szomszédos határtudományok területére. Az egyes tudományágak sajátos belső problémáinak, kérdéseinek megoldása e tudományokat mind ellenállhatatlanabb kényszerrel készti a szomszédos területekre való betörésre. A matematika, a mechanika, a fizika, a kémia, a biológia, valamint ezek egyes speciális részei is, önálló területeik kidolgozásában mindinkább elvesztik önállóságukat. A speciális kérdések fokozatos megoldása mind döntőbb szükségszerűséggel kényszeríti ki az anyagi világ egyetemes és egymásba átmenő, feldarabolhatatlan egységének a gondolatát.

Az egyes tudományok részletkérdésekbe menő analitikus kutatása a szintézis kikerülhetetlen szükségszerűségébe torkollik, a szintézisbe, ami már filozófia. A természettudomány a filozófia tagadásában eljut a filozófiához. A szintézist azonban minden tudományág a saját képére akarja megformálni, csak úgy, mint ahogy az egyes nagyhatalmi csoportok külön-külön a saját világuralmuk beteljesedésében látják az ellentétek megoldását.

Amint a tőkés, a polgári társadalom gazdasági és politikai fejlődésében, a kétirányú ellentétek, imperialista és osztályellentétek feszültségének fokozásában termeli ki általános válságát és megsemmisülését, ugyanúgy a tudományok területén is: a tudományok egyes speciális ágait kétirányú összeütközés kényszeríti vissza a filozófiához. Egyrészről: a részletkérdések megoldásában is mind kikerülhetetlenebb kényszerrel fellépő szintézis szükségszerűsége. Másrészről: az egyes tudományágak fejlődésükben az egész rendszerüket átfogó ismeretanyag teljes felfordulásához érnek és a régi értékek teljes megsemmisülése kikerülhetetlen kényszerrel készteti őket magának a megismerés kérdésének a felvetéséhez. A belső és külső, a mennyiségi és minőségi ellentétek feloldhatatlanul fokozódó feszültségébe jutunk. A polgárságot az egyetemes válságnak a rendszeren belül való megoldására irányuló kényszerű törekvése a gazdasági és politikai életben a polgári társadalom polgári tagadásának, a fasiszta diktatúrának, a tudományokban a tudomány tagadásának, a miszticizmusnak a zsákuccájába juttatja. Mindkét tagadás szükségképpen csak a rendszer formális részének a formai tagadása, a lényeges tartalmának, a belső ellentétek feszültségének a hatványozott fokozódása. A válság megoldása mindkét oldalon ugyanaz: a belső ellentmondásoknak, a problémáknak kényszerű eltussolása és meghamisítása. Ezúton azonban a feloldhatatlan merev ellentmondások tömkelegébe jutunk. Amint nincs kiút a polgári társadalom számára az imperializmusból, úgy nincs megoldás a polgári tudományok merev ellentmondásai számára sem e polgári tudomány keretein belül. A polgári társadalom úgy termelésében, mint tudományában csak a szintézis kényszerű szükségszerűségét teremti meg, magát a szintézist megteremteni, termelésben a tervszerű egységes gazdálkodást, tudományban az egységes világképet már képtelen. Számára fel-

oldhatatlan és kiküszöbölhetetlen merev ellentétekben jelenik meg a világ, feldarabolva és áthidalhatatlanul felszakadozva.

A XX. század polgári társadalma számára a XIX. század nyugodt önbizalma, a biztos kalkulációba való reális hit az exakt tapasztalati kutatásban vetett bizalom semmivé foszlik. Imperialista háborúk, válságok, forradalmak rázzák meg a polgári társadalom épületét és válságok és forradalmi átalakulás rázza meg a tudomány épületét is. Az utolsó 30 esztendő természettudományi kutatása egymásután forgatta fel az egyes tudományágak legalapvetőbbnek és megdönthetetlennek hitt alaptételeit is. Természettudósok, akik a természettudomány nagy épülete befejezésének előestéjén hitték magukat, másnap alapjaiban látták meginogni az egész épületet. Rájöttek, hogy alapjaiban kell újra átvizsgálni mindent. E folyamat eredményeképpen egy új világ tárult fel a kutatók előtt, mely a régihez viszonyítva ugyanazt a felfordulást mutatta, mint a hegeli dialektika a formális logikával szemben.

A folyamat csúcspontját, minden ésszerűnek teljes és végső felfordulását az einsteini relativitás elmélete jelentette. Ez elmélettel a maradandóság és változatlanság, az azonosság utolsó pontja tűnt el a világból. A tér és idő veszti el abszolút és minden irányban azonos és független jellegét. A világnak e teljes felfordulása, mint mondottuk, magukban a természettudományokban veti fel az emberi megismerés az ismeretelmélet kérdését. Míg e nagyszerű fejlődés elindulásában, a filozófiától való teljes elzárkózásban, a természettudósok mintegy hivatásszerűen „materialisták", addig a régi világ teljes felfordultában, a filozófiához való visszatérésükben a „materializmus" mint a legmegvetettebb, teljesen tarthatatlan és tudománytalan felfogás tűnik fel előttük. És e fordulat, a tudományok legmateriálisabb részének, a természettudományoknak a materializmustól való elfordulása teljesen szükségszerű. A múlt század természettudósainak a materializmusa ugyanis a materializmus legselejtesebb formája, a francia és angol materializmus merev és élettelen mechanikus materializmusának népszerű és sekélyes folytatása volt. A materializmus e tudománytalan formája megfelelhetett a természettudományok fejletlen és kezdetleges periodusában. A modern természettudományoknak a múlt század természettudományos felfogását minden pontban felforgató és tagadó nagyszerű eredményeivel szemben azonban már egészen tarthatatlan.

A modern természettudományok kibontakozása először is a réginek minden ponton való teljes szétrombolásában nyilvánult meg. A felfedezések sora: a röntgensugár, a rádióaktivitás, az elektromágneses fényelmélet, az atomelméletek, a relativitás, a quantumelmélet, a merev anyagi tömeget feloldó hullámelmélet, mellyel maga az „anyag" látszik eltűnni a világból, Lorentz, Planck, Einstein, Rutherford, Bohr, Broglie, Schrödinger munkássága csupa megsemmisítő pörölycsapás a múlt mechanikus, „materiális" világszemléletével szemben. A felületes szemlélő számára a fizikai világ e teljes felfordulásában, állandó forrongásában, ahol újabb felfedezések máról-holnapra fejetetejére állíthatják mindazt, amit eddig szentnek és megdönthetetlennek tartottunk, teljes képtelenség a fizikai világ egy egységes és végleges felfogására gondolni. Ugyanakkor azonban e hatalmas átalakulást mélyebb gyökereiben szemlélő előtt konvergesen futnak ez eredmények egy új és nagyszerű, eddig soha nem álmodott pers-

pektívákat feltáró szintézis felé. Ugyanaz a felfordulás a biológiában, a vitalisták és a darwini elmélet mechanikus vonásaitól felszabadító és mélyebben megalapozó tudósok között. A társadalom és a szellemtudományok meg éppen a teljes anarchia és kaosz képét mutatják. Az egész világ az egymásnak ellentmondó tendenciák végsőkig feszült küzdelmében jelenik meg. Minden ponton a szintézis, az egység kikerülhetetlen szükségszerűsége, ugyanakkor azonban épp e szintézis látszik a legelérhetetlenebb és legképtelenebb lehetetlenségnek. Vajjon valóban elérhetetlen ez a szintézis?

A kiküszöbölhetetlen belső ellentétekben egymásnak feszülő feszültségi forma, ellentétes egység szükségszerűen termeli ki egész ellentétes létét a megsemmisítésben feloldó tagadását. A szintézis az ellentétes forma tagadásában jelenik meg, minden ellentétes tendencia egyetemes tagadásában. A tőkés termelés a kézműipari termelés megsemmisítésében megsemmisíti a tömegek szétszórt magántulajdonát, a nagyüzemi gépipari termelés társadalmi használatú termelőeszközeivel állítja szemben a proletarizált, a nincstelenné tett és a fokozódó nyomor, szenvedés útján az egész rendszer megsemmisítésére kényszerített tömegeket. A tőkés társadalom tehát ugyanakkor, amikor saját megmaradása irányában törekszik, egyúttal léte megsemmisítőjét termeli ki a proletáriátusban. A proletáriátus a tőkés termelési rendszer megsemmisítésében a szocializmus osztályellentétek nélküli egységes szintézisét teremti meg. A társadalom belső ellentéteit a szocializmusban kiküszöbölő proletariátus egyúttal ideológiájában is kitermeli azt a képletet, mely egyetlen egységes szintézisben fogja egybe az emberi megismerés, a tudományok egész rendszerét.

Ugyanakkor, amikor a természettudományok elzárkózva a saját „önálló" területükön a filozófia tagadásában egy sekélyes és tudománytalan materializmus áldozatává lettek, a filozófia pedig a természettudományoktól való elszakadással száradt üres spekulációvá a proletáriátus filozófiájának a megteremtői: Marx és Engels felismerve a hegeli dialektika hallatlan jelentőségét, a dialektikus materializmus elméletének a megteremtésével „a fejéről a talpára" állították a dialektikát.

Amióta az ember tudományos formában először vetette fel az anyagi világ és a tudat összefüggésének kérdését, e kérdésre adott válaszában két ellentétes szélső pólus között mozgott az idealizmus és a materializmus között, az idealizmus között, mely szerint a tudat, az eszme határozza meg a létet, és a materializmus között, mely szerint az anyagi lét határozza meg a tudatot. A történelem folyamán egymással ellentétes küzdelemben fut végig e két világfelfogás. Az újkori materializmus a francia és angol materializmusban bontakozik ki, e materializmus azonban mechanikus és merev, élettelen; alapjaiban a Galilei, Kopernikus, Kepler, Newton által kidolgozott mechanikus világképen alapszik. E felfogás az embert és természetesen az egész növényi és állati világot is pusztán a mechanika törvénye alapján megmagyarázható géprendszernek fogta fel. Ez alapon az anyagi világ mélyebb megértése, különösképpen pedig a fejlődés tényének megmagyarázása teljes lehetetlenség. E materializmusnak a mélyebb kritika és a fejlődő természettudományok előtt vallott csődjében, e materializmus tagadásában bontakozott ki és ívelt utolszor fejlődése legmagasabb pontjáig az idealizmus a német idealizmus Kanton keresztül Hegelig. A dialektikus

materializmus tagadása mind a két pólusnak (és egyúttal igenlése is). E kettős tagadásban, amikor megtagadva a hegeli filozófia idealizmusát, igenli a materializmust, ellenben ugyanakkor a gondolkozása alapjává téve a dialektikát, tagadja, megszabadul a materializmus élettelen és merev bilincseitől, a tagadás tagadásában megteremti a két ellentétes pólus ellentétektől feloldott szintézisét a materiális dialektikát, a mechanikus, az „ideális materializmus"-sal szemben a materiális, a dialektikus materializmust. Az anyagi világ ellentétek összefüggése szakadatlan változásában jelenik meg és a dialektikus materializmus azonosan, mint anyagit és ellentétek összefüggésének a szakadatlan változásában megjelenőt szemléli ez anyagi világot, ezzel azonban saját magát szabadítja meg belső ellentététől, azaz önmagát a megismerés abszolút formájává teszi.

Az ellentétek végsőkig fokozódott feszültségében, a tőkés nagyhatalmak mindent elpusztulással fenyegető egymásnak feszülésében, egy új világösszeomlás irtózatos közelében egyetlen osztály élethalálharca bontakozik ki, mint egyetlen kivezető út, azé az osztályé, melynek mint csak szenvedő félnek szükségkép egyetlen menekvése magának a rendszernek a megsemmisítése. És ez osztály filozófiája a dialektikus materializmus az a filozófia, amely ugyanakkor, amikor a filozófia és a természettudományok belső ellentéteinek a feszültségében jelenik meg, egyúttal fel is oldja ezek belső és számukra megoldhatatlan ellentéteit, a világ új és egységes, belső ellentmondás nélküli képét teremti meg. Ez osztály a megsemmisítésben látja a megmaradás megvalósulását és megtartva a társadalom gazdasági technikai és tudományos eredményeinek tartalmi valóját, e tartalommal ellentétes forma széttörésében látja és valósítja meg a társadalom, az emberi kultúra, a jövendő megmaradását. Megtartva a maradandó tartalmat, tagadja a múló és a tartalomnak ellentmondó formát, tehát megmaradás a megsemmisítés, a változás formájában, tagadás, amely azonban egyúttal az emberiség legnagyobbszerű igenje is.

*

Munkám ez új világkép általános *vázlatát* adja.

Mód Aladár *Materialista lételmélet* c. könyve 1934-ban jelent meg Budapesten. Ez a munka „az első eredeti kísérlet magyar nyelven arra, hogy összefoglalja ... a társadalmi jelenségek rendszerezésével dialektikus egységben a modern *természettudomány* eredményeit" — írta *Molnár Erik* a könyvhöz írt *Előszó*ban. Ugyanakkor hangsúlyozta, hogy (1) ez a munka természetesen nem adhat *végleges* képet a valóság dialektikus összefüggéseiről: csak relatív igazságokat foglal magában — de az abszolút igazságot tükrözi olyan mértékben, ahogyan az mai tudásunk mellett lehetséges; és kiemelte, hogy (2) a hegeli dialektika materialista feldolgozása aktuális feladat, s az első kísérletek nem lehetnek mentesek minden hibától. — Molnár Erik szerint Mód Aladár könyve az esetleges hibák ellenére is komoly figyelmet érdemel, „és ezen túl is messzemenő várakozásra jogosít fel szerzője további munkásságával szemben".

A mai olvasónak figyelembe kell vennie azt, hogy Hegel dialektikája Magyarországon, még a bölcsészettudományokkal foglalkozók előtt is, igen kevéssé volt ismert. A Filozófiai Írók Tára egy sor klasszikussá vált filozófus művét adta magyar nyelven közzé, de Hegeltől egyetlen munkát sem találhatunk közöttük. Még idealista formájában is túlságosan forradalminak tekintették dialektikáját. Még kevésbé volt ismert nálunk a marxista materialista

dialektika. Mód Aladár óriási feladatot vállal, amikor a modern természettudományok eredményeinek figyelembevételével tárgyalja a materialista lételmélet és ismeretelmélet kérdéseit.

A könyv a lét általános alaptörvényeinek vizsgálata után, az élettelen, az élő világ és a társadalom vizsgálatára tér rá, majd ismeretelméleti kérdésekkel záródik. A nehézségek, amelyekkel a szerző vívódik, majdnem leküzdhetetlenek. A modern természettudományok még a születés korszakában vannak, nem eléggé áttekinthetők azok a problémák, amelyekkel birkóznak. A dialektika materialista törvényei sem eléggé ismertek nálunk. A munkának mégis sikere volt. Nemcsak a baloldali értelmiség olvasta és vitatta, hanem a fiatal, érdeklődő munkások is megpróbáltak megbirkózni vele. Jóllehet a könyv nem volt hibátlan, s az olvasók nem is értették meg minden részletét, mégis gondolkodásra serkentett, felkeltette az érdeklődést a forrongásban levő problémák iránt.

SIMONOVITS ANNA

Fábry Zoltán

INTELLEKTUÁLIS DEMAGÓGIA

Prágában lezajlott a filozófiai kongresszus. A logisztika vitatkozott az absztrakcióval, a demokrácia, létét bizonykodón, önmagával, a végén még egy rezolúció is született a szellem szabadságáról. Egy külön filozófus-„führer" vezetésével a németek is ott voltak, és a szellem szabadságát senki sem kérte tőlük számon. Hazamenve tehát nyugodtan folytathatják munkájukat, melynek irányelvét a magdeburgi filozófiai kongresszus szögezte le emígyen: „Meg kell állapítanunk, hogy a német főiskolák új szelleme nem a filozófiából, hanem az SA szellemből fog megszületni."

A német SA-filozófia szabad menlevelet kapott. A fasizmus prágai magyar íródeákjainak tehát nem kellett résen lenni, nem kellett védekezni. Mit tesz tehát ilyenkor egy Neubauer Pál,[1] aki még nemrég Romain Rolland barátságával és leveleivel dicsekedett? Tolvajt kiált, és vezércikkben „a prágai filozófiai kongresszus figyelmébe" ajánlja a német emigráció szellemi bűnét, amely „szégyene az intellektuális demagógiának" és „egyenesen a rosszhiszeműség propagandaminisztériuma".

Heinrich Mann és Lion Feuchtwanger, Becher és Brecht, Einstein és Ehrenstein, Ottwald[2] és Toller, Grosz és Heartfield: intellektuális demagógia! Az SA-filozófia kezdi kitermelni a maga gyümölcseit, a maga szövetségeseit és szellemi cinkosait. Neubauer Páltól azonban még egy Goebbels is tanulhatna. Nem védi és magasztalja a hitlerizmust, lehetőleg a szájába se veszi ezt a szót, nem agitál, nem toboroz, és mégis pénzzel fel nem mérhető szövetséges; ravasz és okos, aki észrevétlenül fertőz, hogy annál biztosabban hathasson. Neubauer nem Hitlert védi, nem az antifasizmust támadja, neki egyszerűen csak a német szellem a szívügye, és így filozófiai érzése nem engedi meg, hogy Goethét, Kantot, Nagy Frigyest és Luthert meghamisítsák. Neubauer a filozófiai kongresszus méltóságának megfelelő formában denunciál, amikor az emigráció bűnének illusztrálására egy híres német emigráns író következő „megejtő paradoxonját" választja céltáblául: „A Goethe-év Németországban úgy festett, mint egy hatnapos kerékpárverseny... Nietzsche egyetlen hatása a félreértett emberfelettiség... Nagy Frigyes emléke már csak fuvolahangverseny, Kantból egy katonai parancs maradt meg mindössze, a Pál-templomból a *Frankfurter Zeitung* lett... és a reformáció vége a horogkereszt. Ez Németország."

Pedig ez Németország! Kapásból vett intellektuális pillanatfelvétel arról a Németországról, mely a hitlerizmusba torkollt, arról az országról, mely a fasizmus uralma alatt odáig süllyedt, hogy legnagyobb ellensége: a szellem. Kant, Goethe, Nietzsche neve ne tévesszen meg senkit, ők ugyanúgy száműzve vannak az SA-filozófiából, mint Marx vagy Freud. Goethe, Kant és Nietzsche nem védekezhetnek: a könyvmáglya kótyagosai a maguk igazolását olvassák, erőszakolják ki belőlük (Petőfi vajon védekezhet-e, amikor egy Pekár Gyula használja fel a reakció céljaira?!). Ahol nincs szellem, nincs tartalom, ott csak a frázis él, ott idézeteket lopnak és falazókat keresnek. A fasizmusnak nincs erkölcsi eszméje, nincs lélektartalma, eszköz csupán, demagógia, őserdő-atavizmus. A szellem: a hét cioni bölcs fertőző nyavalyája; a humanizmus: degeneráció, a szellem művelői intellektus-bestiák. Az SA-filozófia egyetlen célja a gyilkos indulatok permanenciában tartása az imperializmus javára. Kultúrája a gyilkosság kultúrája. Filozófiája nem lehet; irodalma, színháza, művészete nincs, csak propagandaminisztériuma és a nácicsalhatatlanság terrortörvénye: „Miután mi, nemzetiszocialisták meg vagyunk győződve arról, hogy nekünk van igazunk, nem tűrhetünk magunk mellett mást, aki azt állítja, hogy neki van igaza. Mert, ha igaza van, akkor kell hogy nemzetiszocialista legyen, vagy pedig nem nemzetiszocialista és akkor nem lehet igaza." (Goebbels beszéde 1934. március 21-én.) Hősei, ennek a filozófiának megfelelően: örömfiúk, stricik és spiclik; áldozatai: filozófusok, tudósok és írók, bátrak, meg nem alkuvók és nagyok. Lessing és Mühsam legyilkolását,[3] Ossietzky, Hiller és Renn börtönszenvedéseit[4] lehet-e, szabad-e Kant—Goethe—Nietzsche filozófiájával igazolni?

A hitlerizmus tarsolya kínosan üres, ha belenyúlsz, kezedet véresen húzod vissza. Ennyi az igazsága, ennyi a szelleme: revolver és bikacsök. De ezt nem szabad látni, ezt el kell kendőzni, és ha a *Mein Kampf* vagy Rosenberg mítosza nem elég, akkor rajta: szellemi cinkosok, hordjatok össze hetet-havat. Ami nem égett el a máglyán, abból gyorsan kiválasztani, valamit kikölcsönözni, kilopni és hamisítani. Ha az őserdő nem elég, jöjjön Kant—Goethe—Nietzsche. Jöjjön a szellem önmaga ellen. Saját fegyvereivel végzünk vele. Zseniális trükk, jaj, rá ne jöjjenek! De a Kant—Goethe—Nietzsche szellemében felnőtt entellektüelek kicsit jobban ismerik az irodalmat és a filozófiát, mint a propagandaminisztérium hivatalnokai, és tolvajt kiáltva tényleg tolvajt fognak. És ez a legveszedelmesebb pillanat, mert ha a csalás kisül, ha a tolvajlások napfényre kerülnek, akkor az egész SA-filozófiából csak Hitler marad és Goebbels; a kórosan felduzzasztott semmi: a fasizmus igazsága.

Amikor a leleplező emigráns „intellektuális demagógia" felmutatja a semmit, amikor a Göringek tehetetlenül toporzékolnak, a porondra lépnek a segédhadak, a hitlerizmus külföldi entellektüeljei: a Jules Romains-ek, a Milotayk[5] és Neubauer Pálok, hogy a szellem nevében, a filozófia nevében Kant, Goethe és Nietzsche tanúskodásával igazolják a legvadabb szellemgyilkosságot: a német könyvmáglyát. Neubauer Kantról, Goethéről, Nagy Frigyesről beszél, ügyes ravaszul azokról, akiket az emigráns író használ fel tétele igazolására. Csak a legfontosabbat felejti el, a lényeget, azt, hogy ennek a „megejtő paradoxonnak" a témája és kicsengése: a hitlerizmus. Neubauer a halottakról beszél,

Nagy Frigyesről, aki „a politika terén Beethoven volt", Kant örök békéjéről, Nietzschéről, a „jó európeérről"; legjobb, legszebb, legmegejtőbb szellemi rezdüléseiket fuvolázza el nekünk, de velük és általuk a hitlerizmust védi, mintha e szellemek humanizmusa, európeérsége éppen most és éppen a hitlerizmus alatt is élne és éltetne. És itt van az intellektuális demagógia bűne, a tolvajt kiáltó itt lelepleződik mint tolvaj, és így lesz az egész vádiratból lólábas rabulisztika.

Neubauer a Goethe-év „túl nem becsülhető nevelő és erkölcsi hatásáról" beszél, és elfelejti, hogy a Goethe-év a demagóg kisajátítás merénylete volt, a fasizmus tudatos ideológiai előcsatározásának egyik állomása. „Wir müssen unsere barbarischen Instinkte pflegen"[6]: ez a Goethe-idézet a hitlerizmus csatakiáltása és igazolása lett. „A német fasizmus csak ott érti meg Goethét, ahol ez a zseni a legmélyebbre süllyedt, ahol a teremtő kinyilatkoztató erőnek a nyomát sem érezzük": írta akkoriban K. A. Wittfogel. Igazáért a könyvmáglyára került! Hatnapos kerékpárverseny? Gyenge, megtévesztő hasonlat, amikor Goethe fasiszta kisajátításáról van szó. Nietzschéből minden él ma Németországban, csak a „jó európeér" nem. Nietzsche, aki leírta az egyik legigazabb német mondatot — „Gut deutsch sein, heisst sich entdeutschen" —, ma a koncentrációs tábor lakója lenne. Hitler és Kant örök békéje: arcpirító farizeizmus. Hogy pedig Nagy Frigyesből ma csak a gránátosok és a csinnadratták élnek, azt Hitler cécó-rendeletei cáfolhatatlanul igazolják. A voltaire-i Nagy Frigyes hazaárulás és hazugság, Fridericus ma az új német imperializmus pojácája, és neve: Otto Gebühr, a filmszínész. A lutherizmus és hitlerizmus rokonvonásait azonnal fel lehet fedezni, ha az ember a reformációra gondolva felidézi Münzer Tamás emlékét. Luther kocsiskáromkodásai, antiszociális dühkitörései a forradalmárral szemben egy nívón állnak a Hitlerek—Goebbelsek—Göringek rádióbeszédeivel: forradalmi demagógia mindkettő. A Pál-templomból a zsurnalisztika szégyene lett: a mai gleichschaltolt *Frankfurter Zeitung*, ahol megmásult Friedrich Sieburgok paskolják gyilkossá a német Untertant: „Wehrhaftigkeit als Wille und Vorstellung!"[7]

Ez Németország! A német barbarizmus, az őserdő-atavizmus, a gyilkos indulatok kitenyésztője, a gyilkos kultúra hordozója, mely a hitlerizmusban érte el tetőfokát. Ez Németország! A porosz imperialista szellem, a katonacsizma brutális barbarizmusa, melyre ma mindenképpen rá lehet olvasni Winckelmann elporladt sorait (levél Ulsterihez): „A porosz despotizmus a népek hóhéra, mely ebből a mi szerencsétlen országunkból az emberiség szégyenét fogja megteremteni, mindenki örök átkát." Ez ma Németország! Szellemgyilkos és könyvégető, embervadász és világgyújtogató. Mondhatná valaki: mit tudjátok ezt ti! Ott voltatok, láttátok, éreztétek? Hátha túloznak az emigránsok? Rájuk éppúgy nem lehet adni, mint a külföldi Hitler-falazókra. Jó. Keressünk más tanút. Filozófiai kongresszusról lévén szó: filozófust, híreset, nagyot, akinek hiteléhez nem férhet kétség, és aki ott él és lát a mai hitlerájban. Jöjjön a koronatanú: Leopold Ziegler, a *Gestaltwandel der Götter*, a *Der ewige Buddha*, a *Das heilige Reich der Deutschen* zseniális szerzője. Ez a Leopold Ziegler tavaly Németországban kiadott egy kis könyvet *Zwei Goethe-Reden* címmel. Itt olvassuk a mai Németország szellemi helyzetéről a következőt: „Németország ma száz évvel Goethe halála után egy nehéz betegség delíriumos állapotában van.

Beteg, aki kézzel-lábbal tiltakozik az ellen, hogy orvost hívjanak... Németország így kuruzslók kezébe került, és a szellemnek minden formáját megbecsteleníti, amikor korlátoltságában az ősállapothoz menekült."

Ez Németország! A megbecstelenített szellem országa, kuruzslók vadászterülete, őserdő, Afrika! És akadnak entellektüelek, akik védeni tudják és magasztalni merik. Az intellektuális demagógia a fasizmusban, a hitlerizmusban találja meg méltó és legszégyenteljesebb kifejezését.

Az írás eredetileg 1934 októberében jelent meg a *Korunk*-ban. Jelen közlés alapjául a szerző *Valóságirodalom* c. kötetében (Pozsony 1967.) adott szöveg szolgált.

[1] *Neubauer Pál* (1891—1945): író, költő, filozófus. 1919 után Csehszlovákiába emigrált. A cikk írásának idején a prágai egyetem docense. Több magyar nyelvű emigráns lap munkatársa volt. — [2] *Ottwalt, Ernst* (sz. 1901): német kommunista író, publicista. A „Denn sie wissen, was sie tun. Ein deutscher Justizroman" c. „reportázs"-dokumentumregényét (1931) Lukács bírálta. (Fábry szövegében Ottwald szerepel.) — [3] *Lessing*, Theodor (1872—1933): német kultúrfilozófus. A nácik ölték meg, Marienbadban. — *Mühsem*, Erich (1878—1934): német aktivista, majd expresszionista költő. Részt vett a Bajor Tanácsköztársaság irányításában. 1934-ben koncentrációs táborban ölték meg. — [4] *Ossietzky*, Carl von (1889—1939): német publicista. Hitler hatalomra jutása után koncentrációs táborba zárják. 1936-ban Nobel-békedíjat kap, ennek hatására, s végül is a nemzetközi tiltakozás eredményeképpen, kiengedték. Továbbra is rendőri ellenőrzés alatt állt. Nem épült fel sérüléseiből. — *Hiller*, Kurt (sz. 1885): német publicista, aktivista. 1918-ban a Szellemi Munkások Tanácsának elnöke Berlinben. 1920-ban a Német Békebizottság tagja, 1926-ban a Forradalmi Pacifisták csoportjának alapítója. 1933—1934-ben koncentrációs táborban van, 1934-ben emigrál. Az expresszionista mozgalom egyik vezető alakja, kiadója és ideológusa. — *Renn*, Ludwig (Arnold Friedrich Vieth von Golssenau) (sz. 1889): német kommunista regényíró. 1932-ben Fábry kíséretében bejárja az éhező Kárpát-Ukrajnát, s felhívja arra a nemzetközi közvélemény figyelmét. — *Rosenberg*, Alfred (1939—1946): német fasiszta ideológus és politikai vezér. Fő műve: *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (1931). — [5] *Romains*, Jules (sz. 1885): francia költő, regény- és drámaíró. A második világháború alatt együttműködött a németekkel. — *Milotay* István (1883—1963): Jobboldali publicista a Horthy-rendszer idején. 1920—1934 között az általa alapított *Magyarság* felelős szerkesztője. Később a szélsőjobboldalon kötött ki. — [6] *„Wir müssen unsere barbarischen Instinkte pflegen"* — kb. „Ápolnunk kell barbár ösztöneinket". — [7] *Wehrhaftigkeit als Wille und Vorstellung!:* kb. harckészültség, mint akarat és képzet! Utalás Schopenhauer fő művére a *Die Welt als Wille Vorstellung*-ra.

KISS ENDRE

Molnár Erik

DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS PSZICHOANALÍZIS

I. DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS PSZICHOANALÍZIS

Milyen viszonyban áll egymással a dialektikus materializmus vagyis a marxizmus és a pszichoanalízis? Különböző területeket dolgoznak fel tudományosan, tehát közömbösek egymással szemben, vagy pedig részben azonos jelenségkörből merítik tárgyukat? S ha az utóbbi eset forog fenn, egymást kizáró ellentétes tételeket állítanak fel, vagy pedig tételeik kiegészítik egymást?

Nézzük először, hogy a dialektikus materializmus a jelenségek mely területét dolgozza fel tudományosan? A dialektikus materializmus mindenekelőtt materializmus, vagyis az a filozófiai felfogás, amely többek között anyagi folyamatokra vezet vissza minden jelenséget és minden igazság egyedüli kritériumának a gyakorlatot, a tapasztalatokat tartja. Másodszor a dialektikus materializmus felöleli a dialektikát, „a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgás- és fejlődéstörvényeinek a tudományát", vagyis rendszerbe szedi az egész valóság általános mozgástörvényeit. Legvégül pedig a dialektikus materializmus magába foglalja a történelmi materializmus elméletét, vagyis alkalmazza a materializmus és a dialektika általános tételeit a történeti-társadalmi valóságra, tehát felállítja a történeti-társadalmi valóság különleges dialektikus materialista mozgástörvényeit. És a történeti materializmus állást foglal az egyénlélektan meghatározott kérdéseiben is. Így például megállapítja, hogy az emberi cselekvés legfőbb lelki hajtóereje a gazdasági érdek.

Ezzel szemben a pszichoanalízis az egyénlélektan tudományos módszere. Azonban tényleg arra is igényt tart, hogy túlhaladva az egyéni lelki élet jelenségein, megmagyarázza a történeti-társadalmi fejlődés meghatározott jelenségeit is. Így például Freud ismert munkája, a *Totem és Tabu* megvilágítani igyekszik egyénlélektani törvények alapján az őstársadalom egyes fejlődési szakaszait és intézményeit.

Mindez máris választ ad az első kérdésre. A dialektikus materializmus és a pszichoanalízis nem közömbösek egymással szemben. A pszichoanalízis is igényt tart a történeti-társadalmi jelenségek egyes összefüggéseinek a törvényszerű megmagyarázására, tehát behatol a történeti materializmus sajátlagos területére. Másrészt a dialektikus materializmus nemcsak az egyénlélektannak, a pszichoanalízis sajátlagos területének egyes kérdéseiben foglal állást. Mint materializmus, az egész valóságot magyarázva, az egyénlélektan valóságát is

megvilágítja és minden igazság kritériumának a gyakorlatot tekintve, az egyénlélektan igazságkritériumát is meghatározza. És mint dialektika, felállítva ugyancsak az egész valóság általános mozgástörvényeit, az egyéni lelki élet általános mozgástörvényeit is összefoglalja.

Milyen viszonyban állanak most egymással a dialektikus materializmusnak és a pszichoanalízisnek az ugyanazon jelenségkörre vonatkozó tételei? Mielőtt rátérnénk erre, előrebocsátjuk, hogy ha netalán azt kapnánk eredményül, hogy a dialektikus materializmus tételei kizárják a pszichoanalízis tételeit, ez természetesen nem azt fogja jelenteni, hogy az utóbbiak beleütköznek a marxizmus „dogmáiba"; hanem egyedül azon alapulhat, hogy a pszichoanalízis tételei beleütköznek abba a nagyszámú tapasztalatba, amelynek elméleti rendszerezését képezik a marxizmus tételei. S hogy másrészt, ha ellenkezőleg az mutatkoznék eredmény gyanánt, hogy a pszichoanalízis tételei kiegészítik a marxizmus tételeit, ezen viszont természetesen nem valamilyen „revíziót" kell érteni, hanem egyedül azt, hogy a pszichoanalízis tételei éppúgy helyesen analizált és szintetizált tapasztalatokon alapulnak, mint a marxizmus tételei, tehát éppúgy beleilleszkednek a marxizmus rendszerébe, továbbfejlesztve a marxizmust, vagy konkretizálva egyes tételeit, amint például beleilleszkedett az imperializmus elmélete.

Tekintsük legelőbb a pszichoanalízisnek mint egyénlélektani módszernek a viszonyát a materialista filozófiához. Freud az ösztönöket fiziológiai folyamatokra vezeti vissza, ha az utóbbiakkal nem is foglalkozik közelebbről. Így a pszichoanalitikus lélektan megalapozása materialisztikus ebből a szempontból. S a pszichoanalízis mint tapasztalati tudomány, elvileg a tapasztalatot ismeri el tételei helyessége kritériumának is.

A pszichoanalitikus tételek és az általános dialektikus mozgástörvények viszonyát illetőleg az előbbiekkel kapcsolatban arra kell utalnunk mindenekelőtt, hogy a lelki folyamatok dialektikus leírása magában véve még nem biztosítéka e leírás helyességének, hanem csupán feltétele. A lelki folyamatok meghatározott leírását csak akkor ismerhetjük el helyesnek, ha ez nemcsak egyezik a dialektikus törvényekkel, hanem ugyanakkor megfelel az igazság materialista kritériumának, a gyakorlatnak is. Hegel, a dialektikus módszer megalapítója, hatalmas dialektikus filozófiai rendszert állított fel s mégis ez a rendszer nem volt más, ismeretelméleti elveinél fogva, mint egy „kolosszális szörnyszülött" (Engels). S természetesen egymagában a materialista igazságkritériumnak az elvi alkalmazása sem biztosítja a pszichoanalízis esetleg dialektikus tételeinek a helyességét, hanem ezeknek a valóságos gyakorlat próbakövén is helytállóknak kell bizonyulniok. Mindezt azért kellett megjegyeznünk, mert a pszichoanalízis marxista hívei éppen annak a kimutatására helyeznek nagy súlyt, hogy a pszichoanalízis — ha öntudatlanul is — dialektikusan írja le a lelki jelenségeket, tehát dialektikus egyénlélektani módszer. Így W. Reich, a kiváló marxista pszichoanalitikus, tényleg be is bizonyítja a pszichoanalízis által felállított tételek egész sorára, hogy ezek megfelelnek az általános dialektikus mozgástörvényeknek. (Unt. d. Bann. des Marx. III. évf. 5. sz.)* Azonban ennek a bizonyí-

* Unter dem Banner des Marxismus a Komintern német nyelvű folyóirata.

tásnak a horderejét eleve leszállítja már egymagában az a tény, hogy a pszichoanalízis legfeljebb öntudatlanul tükrözheti vissza a lelki folyamatok dialektikus jellegét. A lelki élet egyetemes dialektikájának a felismerését csupán a dialektikus módszer öntudatos alkalmazása teszi lehetővé. Így a pszichoanalízis már eleve is legfeljebb csak egyes lelki folyamatok dialektikus mozgását írhatja le, de nem vetheti meg a dialektikus egyénlélektan alapját.

Azoknak a dialektikus tételeknek egyik része, amelyeket Reich a pszichoanalitikus felfogásban kimutat, tényleg megfelel ugyan az általános dialektikus mozgástörvényeknek, de ugyanakkor nincsenek tapasztalatilag kellőképpen bizonyítva. Ilyen tétel például az, amely a libidó, tehát a nemi energia elsőségét tanítja az ösztönéletben, s amely szerint az önszeretet és a tárgyszeretet, tehát alapjában véve az önfenntartási ösztön és a nemi ösztön egyaránt a testi szexuálapparátus közös forrásából, lélektanilag az „ősnarcizmus"-ból erednek s többek között ezen az alapon egymásba átmenő, azonos ellentétek. Továbbá az az Ödipusz-komplexumon alapuló tétel, amely szerint a föld megművelése, megdolgozása eszközökkel, a magvetés, az anyagi szükségletek célszerű kielégítésével egyidejűleg az anyával való vérfertőzés vágyát is szolgálhatja. E szerint a föld megművelése nemcsak racionális, hanem egyidejűleg irracionális tevékenység is lehet. Racionális, mert az anyagi szükségletek célszerű kielégítését szolgálja és irracionális, mert ugyanakkor az anyával való vérfertőzés vágyának is eleget tehet, amelynek a kielégítésére nem alkalmas. De irracionális oldalában is racionális, mert tényleg kielégíti az elfojtott vérfertőzési hajlamot. Tehát a racionális irracionálist tartalmaz és fordítva.

Mind a két tétel kétségtelenül dialektikus. Az első két ellentétet, az önfenntartási ösztönt és a nemi ösztönt egy eredeti egység, az ősnarcizmus széthasadási terméke gyanánt mutat be és egymásba átmenésüket visszavezeti erre az alapra. A második a racionális és az irracionális ellentétjeinek az egybeesésén alapul. Azonban a materialista dialektika mégsem ismeri el ezeknek a tételeknek a helyességét, mert nem állják ki a tapasztalatok ellenőrzését és így lényegükben csupán metafizikai konstrukciók. Az önfenntartási ösztönnek és a nemi ösztönnek, ennek a két ellentétnek, kétségtelenül megvan a maga dialektikája. Maga Reich is hivatkozik például arra a fentieken kívül, hogy mind a két ösztön szereteten alapszik és a tárgyszeretet az önszeretetből alakul át és vissza is változik abba. Éppígy a földművelő munka is lehet egyidejűleg racionális és irracionális tevékenység, például azon az alapon, hogy tartalmazhat a célszerű tevékenységi elemeken kívül mágikus képzeteken alapuló irracionális elemeket is. Azonban ezeket a dialektikus összefüggéseket a tapasztalat is igazolja, szemben a Reich által hivatkozott összefüggésekkel, amelyek nincsenek kellőképpen alátámasztva tapasztalatilag.

A dialektikus törvény éppen nem oly varázsséma, amelyet elegendő volna ráhúzni tetszés szerinti módon a vizsgált folyamatra, hogy törvényes összefüggései feltáruljanak. Az ellentétek eredeti egység széthasadásának a termékei és átmennek egymásba. De két meghatározott ellentét nem akármilyen egység széthasadási terméke, hanem elegendő számú tapasztalat helyes feldolgozása által meghatározott egység széthasadásának a terméke. És két meghatározott ellentét nem tetszőleges módon megy át egymásba, hanem minden egyes esetben

meghatározott különleges módon, amelyet minden egyes különleges esetben a kérdéses folyamat kimerítő elemzése alapján kell megállapítani. Mert nem a dialektikus törvény alakítja a tárgyat, hanem a tárgy alakítja a dialektikus törvényt a saját különleges természetének megfelelően. Ezért van az, hogy a tudományos munka helyes kiindulópontja sohasem a dialektikus törvény, hanem mindig a vizsgált tárgy. Az általános dialektikus mozgástörvény ismerete csupán biztosítja a vizsgált tárgy különleges dialektikájának, különleges dialektikus összefüggéseinek a felismerését a tárgy megfelelő tapasztalati elemzése alapján. Az általános dialektikus ismeret nem a tárgy megismerésének a kulcsa, hanem a megismert tárgy értelmének a kulcsa.

Tény azonban, hogy a pszichoanalízis dialektikus tételei között olyanok is vannak, amelyek, amellett, hogy dialektikusan írnak le meghatározott lelki folyamatokat, legalább magvukban megfelelnek a tapasztalatoknak is. Ezeknek a folyamatoknak egy részét ugyan nem a pszichoanalízis fedezte fel, hanem már régóta ismertek voltak. Így a pszichoanalízis velük kapcsolatban mindössze arra szorítkozott, hogy leírásukhoz új és persze nem dialektikus terminológiát készített. Ilyen folyamatok, ill. tételek például a nemi aktusban a maximumig növekedett nemi feszültség átcsapása ellentétébe, a nemi feszültség teljes feloldódásába, amely viszont újból a maga ellentétét, a nemi feszültség növekedését készíti elő; az ún. „ambivalencia": a szeretet, amely gyűlöletet tartalmaz és fordítva, és ezeknek egymásba átcsapása; az egészséges és az idegbajos ember lelki vonásainak egymásba átmenése.

De más részüknél kétségtelenül a pszichoanalízis tárta fel — öntudatlanul — dialektikus jellegüket. Ilyen folyamat például a neurotikus tünetképződés következő esete:

A nemi ösztön meghatározott kielégítése beleütközik a társadalmi valóságba. *Ellentmondás* áll fenn a nemi ösztön és az adott társadalmi valóság között. Ez az ellentmondás a neurotikus tünetképződés hajtóerejévé válik. Az ellentmondás közvetlen eredménye a nemi ösztön elfojtása, *negációja*. De az elfojtott nemi ösztön az ún. komplexumok *mennyiségi* növekedésének meghatározott pontján *hirtelen* megváltoztatja *minőségileg* a tudatot. Az egészséges ember egyszerre megbetegszik, a nemi ösztön egyszerre újból megjelenik a tudatban, például félelemneurózis alakjában. A félelemneurózis az elfojtásnak, a nemi ösztön negációjának a *negációja*. A negáció negációja *azonos is a pozitívval* — a nemi ösztönnel — és *nem is azonos*. Azonos, amennyiben a nemi ösztön most újból uralkodik az énen, nem azonos, amennyiben most megváltozott formában, tünet alakjában lép fel. A negáció negációja, a tünet, *egyidejűleg tartalmazza a pozitívot* — a nemi ösztönt, — és ennek *negációját* — elhárítását. A tünet úgy *szünteti meg* a nemi ösztönt, hogy *magába foglalja. Egyidejűleg irracionális* — a beteg ok nélkül fél — *és racionális*, a félelem oka az elfojtott nemi ösztön. E mellett ez a dialektikus leírás a felszínen — a tudatban — megjelenő lelki folyamatok átváltozását mutatja be rejtett, nem tudatos folyamatokba és fordítva, tehát *a felszín és a rejtett belső lényeg* dialektikus összefüggéseit fedi fel. Egyáltalában a pszichoanalitikus módszer megmutatja, hogy a tudat, az előtudat és a nem tudatos egymással folytonosan dialektikus *kölcsönhatásban* levő, nem pedig egymástól mereven elválasztott rétegei a léleknek.

Megállapíthatjuk tehát a következőket. A pszichoanalízis nem alkalmazza öntudatosan a dialektikus módszert, és ezért nem fedheti fel a lelki élet egyetemes dialektikáját. S ha öntudatlanul az általános dialektikus mozgástörvényeknek megfelelően írja is le a lelki jelenségek egész sorát, ezeknek a pszichoanalízis által kimutatott különleges dialektikája részben nélkülözi a tapasztalatok megerősítését. Így a pszichoanalízis, bár kétségtelenül vannak érdemei a lelki jelenségek dialektikájának feltárása körül, ezen a téren csak részmunkát végez és részben torz képet mutat be a lelki életről. Egészében tényleg már csak azért sem felelhet meg a dialektikus materializmus követelményeinek, mert nem öntudatosan *dialektikus* és mert, amennyiben öntudatlanul dialektikus is, hajlik a *materializmus* igazságkritériumának, a tapasztalatoknak az elhanyagolására.

II. AZ EGYÉNLÉLEKTAN ÉS A TÁRSADALMI JELENSÉGEK

A pszichoanalízis és a történeti materializmus viszonyának kérdésében a pszichoanalízisnek abból az alapvető sajátosságából kell kiindulnunk, hogy az egyénlélektan törvényeiből vezet le társadalmi jelenségeket. Ezért e viszony tisztázásának az az előfeltétele, hogy egyáltalában tisztába jöjjünk az egyénlélektan törvényei szerepével a társadalmi jelenségek meghatározásánál.

Marx a Z. Krit. d. pol. Ök. közismert előszavában,* amelyben összefoglalja a társadalmi jelenségek dialektikus összefüggéseinek az általános képét, megállapítja, hogy a társadalom anyagi termelőerői meghatározott fejlődési fokának meghatározott termelőviszonyok felelnek meg, amelyeknek összessége a társadalom gazdasági szerkezetét képezi. A társadalom gazdasági szerkezetén jogi és politikai felülépítmény emelkedik, amelynek újból meghatározott vallási, művészi, filozófiai, röviden ideológiai társadalmi formák felelnek meg. A társadalmi fejlődést a társadalom anyagi termelőerőinek a fejlődése idézi elő, amelynek a megváltozásával átalakul az egész hatalmas társadalmi felülépítmény.

Ebben az összefüggésben csak *társadalmi* jelenségek szerepelnek és egyénlélektani tények nem jutnak szerephez benne. Úgy látszik tehát, hogy a társadalmi jelenségeket csak társadalmi törvények határozzák meg és az egyénlélektan törvényei egyáltalában nem irányadók ezen a területen. Ennek megfelelően azután egyes polgári szociológusok, mint *Durkheim*, a társadalmi jelenségeket sui generis, az egyéni lelkiélet jelenségeitől teljesen különböző, azokra vissza nem vezethető objektív jelenségeknek tekintik és megállapítják, hogy társadalmi tényeket csak társadalmi tényekből lehet magyarázni.

Azonban a történet „a céljai megvalósítására törő *ember* tevékenysége". (Marx: Die Heilige Familie, Ges. Schr. II. 195.)** „A gazdasági helyzet nem automatikusan hat, amint néha kényelmesen elképzelik, hanem az *emberek maguk* csinálják történetüket". (Engels: lev. a Soz. Akad.-ben.)*** „Új termelő-

* *Marx:* Előszó a politikai gazdaságtan bírálatához. MEM 13. köt. 1965.
** *Marx—Engels:* A szent család. MEM 2. köt. 1958. 92.
*** Engels levele Starkenburghoz. MEV II. köt. 493.

erők szerzésével az *emberek* változtatják meg minden társadalmi viszonyukat." (Marx: Elend d. Phil. 95.)* „Az *ember maga* anyagi termelésének az alapja." (Marx: Th. ü. d. Mehrw, I. 338)** Az anyagi termelőerőkhöz is hozzátartozik az *ember*, sőt az ember, „maga a forradalmi osztály a legnagyobb termelőerő". (Marx: Elend d. Phil.)***

Ha azonban az emberek maguk csinálják történetüket, „még pedig úgy, hogy minden egyes ember a maga saját tudatosan akart céljára törekszik és a történelem éppen a sok különböző irányban cselekvő akaratnak és a külvilágra gyakorolt sokféle hatásainak az eredője" (Engels: Feuerb. 45.),° akkor meg úgy látszik, hogy a történetet, a társadalmat az egyes ember cselekvésének a törvényei határozzák meg. Ennek az összefüggésnek megfelelően aztán a polgári filozófusok, szociológusok, történetírók nagy többsége, közöttük pl. *Wundt, Comte, Tarde, Simmel, Vierkandt, Lamprecht, Bernheim, Piler* a társadalmi jelenségeket az egyéni lelkiélet tényeire, szükségletekre, ösztönökre, érzelmekre, szenvedélyekre, eszmékre, az egyén célkitűző cselekvésére, belátására vezetik vissza. Ezen az általános állásponton állanak a fasizmus teoretikusai is, mint *Gentile* és *Rosenberg*, akikhez méltóan csatlakozik a szociálfasiszta *Max Adler*, aki a társadalmi jelenségeket szintén az egyéni tudatra vezeti vissza.

Sorel, „a jól ismert zavarosfejű" szindikalista, nem habozott levonni azt a következtetést ebből az ellentmondó helyzetből, *(Saggi di critica marxista)*, hogy Marx több történeti rendszert is felállított.

Mi azonban az ellentmondás logikai alapja? A fasizmustól a filozófián, szociológián, történetíráson át a szociálfasizmusig terjedő tudományos polgári egységfront felfogása, a „pszichológiai" felfogás nem ismeri fel a társadalmi és a lelki jelenségek egységében *ellentétjüket* és ezért egységesen magyarázza mindkét jelenségcsoportot az egyénlélektan törvényeivel. A másik — kisebbségi — polgári felfogás, a „szociológiai" nem ismeri fel a társadalmi és a lelki jelenségek ellentétjeinek az *egységét*, merev ellentéteknek tekinti őket és ezért, elszigetelve egymástól a jelenségeket, amelyek ha ki is zárják egymást, ugyanakkor elválaszthatatlan kapcsolatban állanak egymással, mereven szembeállítja a társadalmi és az egyénlélektani törvényeket. Mindkét felfogás egyaránt metafizikus gondolkodásmód terméke, mert egyaránt félreismeri az *ellentétek egységének* dialektikus összefüggéseit. A metafizikus gondolkodásban azután a pszichológiai és a szociológiai felfogás kizárják egymást; vagy társadalmi, vagy egyénlélektani törvények érvényesülnek a társadalomban, de mindkétfajta törvény egyszerre nem érvényesülhet. S azért a marxizmus felfogása, amely egyidejűleg ismer el két egymást kizáró összefüggést, a metafizikus gondolkodásmód alapján szubjektív ellentmondásnak tűnik fel. Azonban ez az ellentmondás dialektikus jellegű és a marxizmus dialektikus alapon oldja meg a kérdést.

„Minden emberi történet első előfeltétele természetesen élő emberi egyének

* *Marx:* A filozófia nyomorúsága. MEM 4. köt. 1959. 125.
** *Marx:* Értéktöbblet-elméletek. I. rész Kossuth, Bp. 1958. 253.
*** *Marx:* A filozófia nyomorúsága. MEM 4. köt. 1959. 173.
° *Engels:* Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. MEV II. köt. 354.

létezése." (Marx—Engels: Deutsch. Ideol. 10.)* De csak előfeltétele és nem *törvényszerű oka.* „Az emberek életük társadalmi termelésében *meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonylatokba lépnek, társadalmi* termelési viszonyokba." (Marx: Vorw. z. Krit. d. pol. Ök. LV.)** Ha tehát az emberek maguk is csinálják történetüket, „de *adott, azt meghatározó környezetben, készen talált, tényleges viszonyok alapján,* amelyek között a gazdasági viszonyok a döntők, bármennyire is befolyásolják őket az egyéb politikai és ideológiai viszonyok." (Engels: lev. a Soz. Akad-ben.)*** Az emberek az életbe, így a történeti, társadalmi életbe is velük született biopszichikai szervezettel, szükségletekkel, ösztönökkel, hajlamokkal, érzelmi, gondolkodási készséggel lépnek, de szükségleteik, ösztöneik, hajlamaik fejlődését, tárgyát, irányát, érzelmeik, gondolkodásuk kialakulását és tartalmát a tőlük függetlenül létező társadalmi környezet határozza meg. Ezért, bár az emberek társadalmi cselekvését lelki hajtóerők, folyamatok, élmények mozgatják a maguk különleges törvényei szerint, társadalmi cselekvésük tárgyát, tartalmát, irányát, tehát éppen a társadalmi jelenségeket mégis társadalmi jelenségek, végső fokon a társadalom gazdasági jelenségei szabják meg a maguk különleges törvényei szerint. Így azután a társadalmi jelenségek, amelyek persze a maguk konkrétságában nemcsak lelki, hanem anyagi jelenségek is, mint konkrét lelkitartalmak is különleges társadalmi törvények uralma alatt állanak és nem az egyénlélektan törvényeinek az uralma alatt. Az emberek maguk csinálják történetüket, vagyis ők maguk hozzák létre, egyénlélektani törvényeknek engedelmeskedve a társadalmi jelenségeket. De az, hogy az emberek milyen irányban csinálják történetüket, hogy az egyénlélektan törvényei milyen irányban érvényesülnek a történetben, a társadalomban, a társadalmi jelenségek tartalma, tehát maguk a társadalmi jelenségek társadalmi viszonyaiktól, tehát társadalmi jelenségektől függenek. Így a társadalmi jelenségeket társadalmi jelenségek határozzák meg törvényszerűen. Ennek megfelelően állapítja meg azután Marx, hogy az ő „analitikus módszere... nem az emberből, hanem a gazdaságilag adott társadalmi korszakból indul ki." (Randgl. z. Ad. Wagners Lehrb. d. pol. Ök.)°

Nézzük például, hogy milyen törvények határozzák meg a tőkések osztálylélektanát. Ezáltal a kérdést éppen azon a társadalmi területen fogjuk vizsgálni, amely a legközvetlenebb kapcsolatban áll az egyénlélektani jelenségekkel, amelyen tehát még leginkább számolhatnánk az egyénlélektani törvények uralmával. Az osztálylélektan jelenségei társadalmi jelenségek és a társadalmi lélektan legfontosabb tárgyát képezik. A társadalmi lélektan a társadalmi csoportok lelkivonásaival, hajlamaival, törekvéseivel, szokásaival, cselekvésük indítóokaival, ezek eredetével és hatásával foglalkozik és a körébe tartozó jelenségek megszabják *közvetlenül* a társadalom ideológiai jelenségeinek az alakulását.

A tőkések „csupán a gazdasági viszonyok megszemélyesítései" a tőkés pszi-

* *Marx—Engels:* A német ideológia. MEM. 3. köt. 1960. 23.

** *Marx:* Előszó a politikai gazdaságtan bírálatához. MEM 13. köt. 1965. 6.

*** Engels levele Starkenburghoz. MEV II. köt. 493.

° Széljegyzetek Adolph Wagner „Lehrbuch der politischen Ökonomie"-jához. MEM 19. köt. 1969. 244.

chológiája „gazdasági karaktermaszk" az embereken, „a tőkés... lelke a tőkelélek". A tőkés „mint megszemélyesített, akarattal és tudattal felruházott tőke" működik, „az árutermészet törvényei mint az árubirtokos természeti ösztönei érvényesülnek" benne. „A tőke körforgásának az objektív tartalma — az érték értékesülése — válik szubjektív céljává." Ezért a tőkésnek „egyetlenegy ösztöne van... az értéktöbblettermelés". Így azután a tőkés magatartása „nem az egyes tőkés jó vagy rossz akaratától függ. A szabadverseny külső kényszertörvény gyanánt juttatja érvényre a tőkés termelés immanens törvényeit az egyes tőkéssel szemben". (Marx: Kapital I. 44.51.52.115.116.194.232.233.240.)* Vagyis a tőkések osztálylelkének a sajátosságait az akaratuktól függetlenül létező, általuk készen talált különleges tőkés termelési viszonyok, a tőkés *társadalom* törvényei határozzák meg. Igaz természetesen, hogy a tőkéseket emellett a gazdasági érdekek lelki hajtóereje mozgatja, s hogy ennélfogva az egyénlélektan törvényei is szerepet játszanak a tőkés osztálylélektan társadalmi jelenségeinek a létrehozásánál. De az osztálylélektani jelenségeket a maguk különlegességében mégsem a gazdasági érdek lelki hajtóereje határozza meg. Ez a lelki hajtóerő éppúgy érvényesül a hűbéri földesurak és a nagyipari bérmunkások osztályaiban is, mint a tőkésosztályban és mégis a hűbéri földesúri osztály, a bérmunkásosztály pszichológiája egészen más, mint a tőkésosztály pszichológiája, mert a különböző társadalmi termelési viszonyok, ill. a különböző osztályhelyzet ugyanazokban a társadalmi termelési viszonyokban különböző tartalommal telíti a hűbéri földesurak, a bérmunkások, a tőkések gazdasági érdekeit. Tehát az egyénlélektan tényei, a szükségletek, az érdekek stb. csak mint a társadalmi jelenségek alakulásának *változatlan feltételei* játszanak szerepet a társadalomban. Mint ilyenek éppen változatlanságuknál fogva nem idézhetik elő a társadalmi jelenségek változását és változatait, hanem maguk is a társadalmi környezetből kapják különleges tartalmukat. S így azután ez a tartalom, mint társadalmi jelenség, maga is a társadalom különleges törvényeinek uralma alatt áll. Ezért beszélhet Marx gúnyosan a polgári közgazdaságtannak arról a „halhatatlan felfedezéséről, hogy az embernek minden társadalmi állapotban ennie, innia is kell,... röviden minden társadalmi állapotban fel kell találnia, birtokába kell vennie, vagy el kell készítenie a természetben feltaláltból a szükségletei kielégítésére alkalmas dolgokat." A közgazdasági jelenségek törvényszerű levezetésénél mindez mellékes, mert ha „az egyénnél... konkrét használati értékek... állanak is szemben, ... teljesen a társadalmi termelőfolyamat fokától függ, hogy mely használati értékek állnak vele szemben" (Marx: uo.),** tehát teljesen a társadalmi környezettől függ még legalapvetőbb anyagi szükségleteinek a tárgya is.

A társadalmi és az egyénlélektani törvények tehát dialektikus viszonyban állanak egymással. A társadalmi jelenségeket csak társadalmi jelenségek szabályozzák, de ezek megszüntetett, meghaladott formában magukban foglalnak egyénlélektani törvényeket is. A tőkés osztálylélektan jelenségeit a tőkéseknek a tőkés társadalom termelési viszonyaiban elfoglalt osztályhelyzete, tehát társa-

* *Marx:* A tőke. I. MEM 23. köt. 1967. 87., 87., 218., 147., 88., 147., 218., 553.
** Uo.

dalmi összefüggés határozza meg. De ez a társadalmi összefüggés magában foglalja meghaladott formában annak az egyénlélektani törvénynek az érvényesülését is, hogy az emberi cselekvés legfőbb hajtóereje a gazdasági érdek. A gazdasági érdek mint lelki hajtóerő, érvényesül a tőkés osztálylélektan jelenségeinek a kialakulásánál, azonban anélkül, hogy meghatározná különleges tartalmukat. És a társadalmi és egyénlélektani törvények dialektikus viszonyának az alapja az ellentétek dialektikus egysége. A társadalmi és az egyénlélektani jelenségek külön törvényeikkel együtt egymást kizáró ellentétek, de, mint ilyenek is, elválaszthatatlan egységben állanak egymással és ennélfogva a társadalmi jelenségek és törvények meghaladott állapotban egyénlélektani jelenségeket és törvényeket is magukban foglalnak. Így az a két ellentétes összefüggés, a szociológiai és a pszichológiai, amelynek a szembeállításából kiindultunk, ugyanazon egység egymásba átmenő oldalait képezi. És az abban rejlő ellentmondás, hogy a marxizmus elismeri egyidejűleg mindkét összefüggést, az ellentétek egymásba átmenésén alapuló objektív ellentmondásnak bizonyul. A marxizmus azután feloldja a „szociologizmus" és a „pszichologizmus" objektív ellentmondását, amikor, a szociológiai felfogással szemben felismerve a társadalmi és a lelki jelenségeknek ellentétességükben is adott *egységét*, a pszichológiai felfogással szemben egységükben is adott *ellentétességüket*, mindkét felfogást tartalmazza meghaladott állapotban éspedig akként, hogy a társadalmi jelenségek meghatározásánál a szociológiai összefüggést tekinti uralkodó momentumnak és a pszichológiai összefüggésnek csak alárendelt mozzanat szerepét juttatja.

Mindebből azonban az is kitűnik, hogy a történeti materializmus mint társadalmi elmélet is szükségszerűen állást foglal az egyénlélektan meghatározott kérdéseiben, éppen mert a társadalmi törvények, habár meghaladott formában, magukban foglalnak egyénlélektani törvényeket is előfeltételeik gyanánt. Ennek megfelelően Engels fel is dolgozta a „Feuerbach"-ban az egyénlélektannak ezt a területét.

A történeti materializmus előfeltételét képező egyénlélektannak az a legfontosabb törvénye, hogy az emberek tömegei cselekvésének az alapvető lelki hajtóereje az anyagi szükségletek kielégítéséhez fűződő gazdasági érdek, amely meghatározza az egyén tudatát és egész lelki struktúráját. Az anyagi szükségletek, ha lelki hajtóerő alakjában is jelentkeznek, a testi anyagcsere folyamatokból erednek. Így ez az „egyénlélektani materializmus" szerves összefüggésben áll a történeti materializmussal, a társadalom materialista felfogásával, amely a társadalom szellemi folyamatait, a társadalmi tudatot az anyagi élet társadalmi termelési viszonyaira, a társadalmi létre vezeti vissza és a filozófiai materializmussal, amely a tudatban, a szellemben az anyagi lét termékét és megjelenési formáját látja.

A marxizmus egyénlélektanának a fenti törvénye rámutat az anyagi szükségletekre, mint az emberi cselekvés ösztönös és egyben legfontosabb lelki hajtóerejére, amely az ember biológiai szervezetéből ered. De minden egyes ember a maga saját tudatosan akart céljára törekszik (Engels: Feuerb. 45.)* Az anyagi szükségletek a tudatban jelentkeznek és így a cselekvés tudatos indítóokaivá

* *Engels:* Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. MEV II. köt. 354.

válnak. Az emberek a társadalomban anyagi szükségleteiket tudatos, megfontolt, belátó, célszerű cselekvéssel elégítik ki, vagyis felismerik tapasztalataik alapján, hogy milyen irányú cselekvés a legalkalmasabb anyagi szükségleteik kielégítésére, tehát milyen irányú cselekvés felel meg legjobban gazdasági érdekeiknek és ennek a felismerésnek megfelelően cselekednek. Az utóbbi egyénlélektani törvény például a munkásosztály öntudatának és osztálytudatos cselekvésének az egyénlélektani feltétele. Azonban ez a belátás nem azonnali és egyszeri aktus, hanem folyamat, amelynek során a tapasztalatok halmozódása csupán átmeneti, felületen mutatkozó gazdasági érdekek felismerésétől a tartós, lényeges gazdasági érdekek felismerése felé vezet.

Így a marxista egyénlélektan szembeállítja az anyagi szükségletek *ösztönös* hajtóerejével az ezek kielégítését szolgáló cselekvés *tudatos*, belátó alakját. Azonban a tudatban nemcsak anyagi indítóokok jelentkeznek, hanem eszmeiek is. Az emberi tudat ideológiai alakzatokat is tartalmaz, politikai, jogi, erkölcsi, vallási, művészeti, filozófiai eszméket s ezek is az emberi cselekvés közvetlen indítóokaivá válnak. S ezeken kívül is még számos egyéb közvetlen indítóokkal találkozunk a tudatban, mint például a becsvággyal és a személyes gyűlölettel. De ezek az eszmei és egyéb indítóokok is, teljes tudatossággal, vagy homályosan, vagy egészen öntudatlanul csupán a gazdasági érdek alapvető hajtóerejének az átalakult formái az emberek nagy tömegeinél. Az pedig, hogy az indítóokok „milyen alakot öltenek tudatunkban, nagymértékben a körülményektől függ" (Engels: uo. 48.).* Tényleg láttuk az imént, hogy a társadalmi körülmények meghatároznak minden lelki tartalmat. Így azután úgy az anyagi szükségletek, a gazdasági érdekek, tehát az anyagi indítóokok tárgyát, mint az előbbieken alapuló eszmei, ideológiai és egyéb indítóokok tartalmát, sőt az egyén egész lelki struktúráját is a társadalmi környezet határozza meg. És persze ugyanígy a társadalmi környezettől függenek azok a tudatos tapasztalatok is, amelyek a célszerű cselekvés irányát, az ezzel kapcsolatos ismereteket, tehát a belátás folyamatát megszabják. Eszerint a társadalmi viszonyok befolyása az egyénre tudatán át érvényesül, a tudattartalmak egyben szociálisan vannak meghatározva. Így a marxista egyénlélektan szembeállítja ebben a vonatkozásban az anyagi szükségletek *biopszichikai* hajtóerejével a tudat *szociális* tartalmát.

A társadalmi környezet nemcsak az egyénlélektani törvények uralma alatt álló jelenségek tárgyát, tartalmát, irányát határozza meg, hanem esetleg megszabja e törvények érvényesülésének a formáját is. Például az emberek társadalmi viszonyaitól függhet, hogy ideológiájuk tudatosan vagy öntudatlanul tükrözi-e vissza gazdasági érdekeiket? Az osztálytudatos munkásnál az ideológia és a gazdasági érdek összefüggése tudatos, míg a polgári ideológia sokszor csak öntudatlanul fejezi ki a polgárság gazdasági érdekeit, úgy, hogy ezek a tudatban a nemzet, a faj, az emberiség eszmei érdekeinek tudatos alakjában jelennek meg. Éppígy a tapasztalatokon alapuló célszerűségi belátás akadályát és korlátjait is az emberek társadalmi viszonyai határozzák meg. A tőkés belátása nem lépi túl a tőkés termelési viszonyok korlátjait és ezért például „minden tőkés nemzet jelszava: utánam a vízözön"! (Marx: Kapital. I. 232.)** A munkás belátása,

* I. m.

** *Marx:* A tőke. I. MEM 23. köt. 1967.

ha egyszer legyőzte azokat az akadályokat, amelyeket a polgári ideológia állít elébe, túlmutat a tőkés termelési viszonyokon.

A felsorolt, a társadalmi jelenségekkel kapcsolatban alapvető egyénlélektani törvények — az anyagi szükségletek kielégítéséhez fűződő gazdasági érdek, mint döntő lelki hajtóerő, a tapasztalatokon alapuló tudatos, belátó cselekvés, az eszmei és egyéb indítóokok függése a gazdasági érdektől, az ösztönös és a tudatos, a biopszichikai és a szociális leírt viszonya — mind oly törvények, amelyek *minden társadalmi rendben változatlanul* érvényesülnek és így nem határozzák meg a társadalmi jelenségek változásait, hanem egyaránt csupán a történeti-társadalmi törvényekben dialektikusan bennefoglalt, általuk megszüntetett egyénlélektani törvények körébe tartoznak. Azonban azokban az esetekben, amidőn érvényesülésük formája is a társadalmi viszonyoktól függ, átcsapnak az egyénlélektan törvényeiből társadalmi törvényekbe, mint például a belátás törvénye.

Persze a marxizmus a legkevésbé sem tart igényt arra, hogy kimerítse a fenti, a társadalomtudományban megszüntetett egyénlélektani törvényekkel az egyénlélektani jelenségek rendkívüli gazdagságát. A fenti törvények csupán azok az egyénlélektani törvények, „melyek *nagy tömegeket*, egész népeket és minden népben ismét egész osztályokat mozgatnak" éspedig úgy, hogy „*tartós nagy* történelmi változásokba torkolló akciókra indítják őket". (Engels: Feuerb. 48.)* Az egyénlélektannak még számtalan más különleges törvénye van. Mi több, az utóbbi egyénlélektani törvények, meghatározott korlátok között — még a társadalmi jelenségek alakulását is meghatározhatják okszerűleg. Minél kevésbé tömegcselekvésen, minél inkább egyéni cselekvésen alapul egy társadalmi jelenség, annál inkább megtörténhetik, hogy az egyénlélektan különleges törvényei szerepet játszanak meghatározásánál. „Időleges, múlékony fellobbanás és gyorsan kialvó szalmaláng" formájában érvényesülő társadalmi jelenségeket is befolyásolhatnak az egyénlélektan különleges törvényei. (Engels: uo.) És „minél távolabb van a gazdaságitól az a terület, amelyet éppen vizsgálunk, minél jobban közeledik az elvont ideológiaihoz, annál inkább azt fogjuk találni, hogy fejlődésében véletleneket mutat" (Engels: lev. a Soz. Akad.-ben),** és ennélfogva különleges egyénlélektani törvényeket fejez ki. A történeti véletlenek is éppen az egyéni cselekvésen, tehát az egyénlélektan törvényein alapulnak.

A társadalom és az egyénlélektan törvényeinek a viszonya nem merül ki tehát abban az alapvető összefüggésben, hogy mindössze meghatározott egyénlélektani törvények és ezek is csupán meghaladott formában érvényesülnek a társadalmi törvényekben, s hogy ezen felül ezek az egyénlélektani törvények társadalmi törvényekbe csaphatnak át, hanem a társadalmi jelenségek okszerű meghatározásánál is szerepet játszhatnak az egyénlélektan legkülönbözőbb törvényei. A jelenségek egyes területeit s így az azokon uralkodó különleges törvényeket éppen nem választják el egymástól éles határvonalak, hanem ezek a területek átmennek egymásba törvényeikkel együtt. De ha az egyénlélektan különleges törvényei ekként az előbbieken túlmenő szerephez jutnak a társadalmi

* *Engels:* Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. MEV II. köt. 356.
** Engels levele Starkenburghoz. MEV II. köt. 494.

életben, e szerepük *minden esetben* — és nemcsak a fentebb már érintett összefüggésben — a társadalmi jelenségek azon oldalainak a meghatározására szorítkozik, amelyek társadalmilag, történetileg csupán lényegtelen véletlenek és nem a társadalom lényeges szükségszerű, törvényszerű fejlődésének a termékei.

Azt látjuk tehát, hogy az egyénlélektan jelenségei szerepet játszanak a társadalmi jelenségek megmagyarázásánál, ha ez a szerepük erősen korlátolt is. Hozzáfűzhetjük az eddigiekhez, hogy az egyénlélektan egyébként is szolgálatot tehet a társadalomtudománynak a történeti materializmus előfeltételét képező egyénlélektani törvények tüzetes megvilágításával, részletesen kifejtve például az ösztönös és a tudatos, a biopszichikai és a szociális lelkielemek, a gazdasági érdekek és az ideológiai alakzatok összefüggését. Tehát az egyénlélektani kutatásnak megvan a maga jogosultsága és jelentősége a társadalomtudomány szempontjából is, ha elismeri azokat a korlátokat, amelyeket a társadalmi jelenségek különleges jellege állít elébe. Ha azonban túllépi ezt a szorosan körülhatárolt területet, módszertani ellentétbe kell kerülnie a történeti materializmussal és ezenkívül akkor is össze kell ütköznie vele, ha szembehelyezkedik, az egyénlélektan sajátlagos területén, a történeti materializmus előfeltételét képező egyénlélektani tételekkel. Hogy a dolog azután hogy áll a pszichoanalízissel ezekben az összefüggésekben, azt a legközelebbi alkalommal kíséreljük meg tisztázni.

III. A PSZICHOANALÍZIS ÉRTELME ÉS ÉRTÉKE

Freud az ösztönös lelki jelenségek területén két alapösztönt különböztetett meg eredetileg: az önfenntartási ösztönt, tehát az anyagi szükségletek kielégítésére irányuló ösztönt és a nemi ösztönt, és legalább elvileg, nem vonja kétségbe, hogy az előbbi erősebb az utóbbinál. Később azonban — mint előző dolgozatainkban láttuk, kellő alap nélkül — visszavezette az önfenntartási ösztönt is a nemi ösztönre és ekkor már a nemi ösztönnel, melynek alája vonta az önfenntartási ösztönt, a rombolási (halál-) ösztönt állította szembe mint másik alapösztönt. Mármost magának a rombolási ösztönnek, mint alapvető ösztönnek a feltevése is önkényes. A mi szempontunkból azonban az a legfontosabb ebben az összefüggésben, hogy most már a nemi ösztön központi helyet kapott az ösztönéletben az anyagi szükségletek rovására is. S ennek megfelelően a pszichoanalízis tényleg túlnyomóan a nemi ösztönből indul ki a lelki jelenségek megmagyarázásánál. És a nemi ösztön kiemelésével nemcsak az anyagi szükségleteket szorítja háttérbe, hanem az emberi cselekvés egyéb, az alapösztönökön alapuló ösztönös hajtóerőit is elhanyagolja s ezáltal megengedhetetlenül leegyszerűsíti az ösztönélet elméleti képét. Így azután a pszichoanalízis ösztönelmélete tényleg beleütközik a történeti materializmus azon egyénlélektani alaptételébe, amely az anyagi szükségletek döntő fontosságát hangsúlyozza és ugyanakkor elzárja az utat az ösztönéletnek a nemi ösztöntől különböző megnyilvánulásai előtt az egyénlélektani levezetések mindenképpen korlátolt társadalmi területén is.

Viszont az ösztönös és a tudatos összefüggéseiben a pszichoanalízis a való-

ságosnál jóval nagyobb jelentőséget tulajdonít az előbbinek az utóbbi rovására az emberi cselekvés meghatározásának a területén. A pszichoanalitikus felfogás szerint „az emberek történetüket csak oly bábok módjára csinálják, amelyek vakon engedelmeskednek a bennük tomboló ösztönös erők játékának". (I. Sapir, Unt d. Bann, d. Marx. IV. 1. 134.) A pszichoanalízisnek ez a felfogása pedig szembehelyezkedik a történelmi materializmus egyénlélektanának azzal a másik alaptételével, amely — mint láttuk megfelelő társadalmi korlátok figyelembevétele mellett — a tapasztalatokon alapuló tudatos, belátó cselekvés jelentőségét hangsúlyozza a cselekvés ösztönös hajtóerőivel szemben.

És a lelki jelenségek értékelésében a tudatosnak ez a lebecsülése az ösztönössel szemben egyben a szociális elem lebecsülését is jelenti a biopszichikaival szemben. Minthogy a szociális tényezőknek a lelki tartalmakat meghatározó befolyása a tudaton át érvényesül, ezért minél kisebbnek tekintjük a tudatos erejét az ösztönössel szemben az emberi cselekvés meghatározásánál, annál kevesebbre kell értékelnünk a szociális erejét is a biopszichikaival szemben ezen a területen. De ennek megfelelően a társadalmi jelenségek meghatározásánál is le kell becsülnünk a szociális erejét a biopszichikaival szemben. Tényleg a pszichoanalízis társadalmi felfogásában két irányban is kifejezésre jut az ösztönös túlbecsülése és a tudatos lebecsülése folytán a biopszichikai lelki elemek túlhangsúlyozása a szociális lelki elemekkel szemben. Először a lelki elemek szociális meghatározottságának *teljes* elhanyagolásában. Ezen a vonalon a pszichoanalízis a társadalmi befolyásokra való tekintet nélkül magyaráz társadalmi jelenségeket változatlan biopszichikai erőkből, amelyek pedig a valóságban csupán állandó formát szolgáltatnak változó szociális tartalmak számára. Másodszor abban, hogy a pszichoanalízis, ha figyelembe is vesz társadalmi befolyásokat, nem a történetileg változó társadalmi formák változó befolyására fordítja figyelmét, hanem egy képzelt történetfeletti *változatlan társadalom* befolyására, amelyet tévesen elsősorban a változatlan *családi* befolyással azonosít. Így ezen a vonalon változatlan társadalmi befolyásokat állít szembe változatlan biopszichikai erőkkel, amelyek így itt sem csak formák változó szociális tartalmak felvételére, hanem egyenrangú ellentétjei a szociális erőknek a társadalmi jelenségek meghatározásánál. És ennélfogva, a *változó* társadalmi tényező kiküszöbölésével, mindkét vonalon elzárja maga előtt azt az utat, amely a társadalmi formák változó tartalmának, a társadalmi-történeti változásoknak a megértéséhez vezet. E történetellenes pszichológiai társadalomfelfogásával azután összeütközésbe kell kerülnie a történeti materializmus társadalomtudományi és egyénlélektani módszerével egyaránt, amely a társadalmi jelenségek történeti változásait azon az alapon magyarázza törvényszerűen társadalmi jelenségekből, hogy szembeállítja az egyéni lelki jelenségek *változó szociális* tartalmát változatlan biopszichikai formáikkal.

És a pszichoanalízis felsorolt alaphibái még a nem tudatos és a tudatos viszonyának a területén is kifejezésre jutnak, amelyen pedig a pszichoanalízis egyébként alapvető munkát végzett. A pszichoanalízis szerint a nem tudatos tartalma elsősorban a családi befolyások által elfojtott gyermekkori nemi élményekből áll. Ez a felfogás, amely tévesen a családi befolyást tekinti az egyén lelki fejlődésére nézve döntő jellegű társadalmi befolyásnak, ugyancsak tévesen az utóbbi

döntő időszakának az egyén gyermekkorát tartja. És ezzel kapcsolatban újból megengedhetetlenül leegyszerűsíti a lelki jelenségek elméleti képét. A valóságban a nem tudatoshoz nemcsak nemi élmények tartoznak, hanem egyéb elfojtott törekvések is. És társadalmilag különösen fontos tartalma az a nem éppen családilag meghatározott és nem főleg az egyén gyermekkorában lejátszódó nem tudatos folyamat, amelynek az eredményeként a gazdasági érdek a tudatban ideológiai indítóokká változik át. A pszichoanalízis mai formájában teljesen mellőzi a nem tudatos és a tudatos viszonyának ezt a társadalmi szempontból legfontosabb kérdését téves kiindulópontjainál fogva. (És persze mélyebben azért, mert, mint később látni fogjuk, a polgári osztálytalajban gyökerezik. A polgári pszichoanalitikusok nem leplezhetik azt a tényt, hogy az általuk „kultúrának" tisztelt polgári ideológia csupán a polgári osztály gazdasági érdekeit fejezi ki.)

Azt kapjuk tehát eredményül, hogy a pszichoanalízis felfogása szemben áll mindazokkal az egyénlélektani tételekkel, amelyek a történeti materializmus előfeltételeit képezik, s hogy ezenkívül szükségképpen szembehelyezkedik a történeti materializmus társadalomtudományi módszerével is, mert a biopszichikai és a szociális lelki elemek viszonyára vonatkozó nézeteivel átlépi a társadalmi jelenségek törvényszerű megmagyarázásánál az egyénlélektan részére a valóság által szorosan megvont területet. És azt is látjuk, hogy a pszichoanalízis e hibái közvetlenül onnan erednek, hogy az öntudatosan alkalmazott dialektikai módszer hiányában nem képes felismerni a társadalmi és az egyénlélektani jelenségek dialektikus viszonyát, s hogy metafizikai hajlamaival könnyűszerrel túlteszi magát a tapasztalatokon. Így a pszichoanalízis a társadalomtudományban csupán egyik modern történetellenes változata a társadalmi jelenségek vulgáris-polgári pszichológiai felfogásának, oly változata, amely a társadalmi jelenségek törvényszerű bevezetésénél az ösztönösre, a biopszichikaira, a nem tudatosra és ezen körön belül is a szexuálisra helyezi a fősúlyt a lelki élet elemei között s ugyanakkor csak „a társadalmat" ismeri és nem vesz tudomást a társadalmi formák történeti változásairól.

Tényleg a pszichoanalízis társadalommagyarázó kísérleteiben egyaránt kifejezésre jutnak téves egyénlélektani tételei és helytelen pszichológiai és történetellenes módszere. Így Freud a *Totem és Tabu*ban az őstársadalom fejlődési formáit a gazdasági érdeken alapuló társadalmi munka történeti fejlődése helyett a nemi ösztön állandó pszichofamiliáris nem tudatos tényeiből, az Ödipusz-komplexumból vezeti le és így tudományos történetmagyarázat helyett mindössze szexuális megalapozású modern mitológiát ad. Bármennyire is tudománytalan azonban az ilyen eljárás, teljesen megfelel a polgári osztályérdeknek, amely a történetmagyarázatban háttérbe szorítja a társadalmi munkaviszonyokat. És a polgári osztályérdek már teljes világossággal jut kifejezésre a pszichoanalízis téves nézetei megett példának okáért Freudnak abban az álláspontjában, amelyet a „kultúrát" ma fenyegető háborús veszély kérdésében foglal el. Freud a modern háborút, tehát elsősorban az *imperialista* háborút, amelynek a kapitalizmus múló történeti szerkezete által meghatározott gazdasági váza szinte teljes csupaszsággal mered elő, az emberek szerinte alapvető történetfeletti rombolási ösztöneire, a tisztára metafizikai jellegű halálösztönre vezeti

vissza és a háborús veszély csökkentését legfeljebb a kultúrafejlődéstől várja (lásd levélváltását Einsteinnel). Az ilyen biopszichikai, a háború változó szociális tartalmától teljesen eltekintő felfogás azután valóban semmi más társadalmi értelmében, mint az imperialista kapitalizmus apológiája, mert nemcsak felmenti a kapitalizmust az imperialista háborúért való felelősség alól, hanem a kultúrfejlődés hordozójaként egyedüli mentségnek állítja oda a háborús veszéllyel szemben.

És a pszichoanalitikus módszer nem vezet marxista alkalmazói kezében sem kedvezőbb eredményre, annak ellenére, hogy ezek mindent elkövetnek, hogy a marxizmussal összhangba hozzák. Ennek jó és egyben aktuális példája W. Reich nemrég megjelent könyve, a *Massenpsychologie des Faschismus.*

Reich arra a kérdésre kísérli meg a válaszadást ebben a könyvében, hogy miért bukott el a német forradalom 1933-ban, ill. miért nem alkalmazkodott a tömegek ideológiája Németországban gazdasági érdekeikhez, holott ezek az évek óta tartó válságban parancsolóan mutatták az utat a szocialista megoldás felé? Reich válaszának a lényege erre a kérdésre a következő:

A polgári társadalomban a család már a gyermekkorban elfojtja az egyén nemi ösztönét erkölcsi előírásaival és ezáltal az egyént aggodalmas természetűvé, félénkké, tekintélytisztelővé, engedelmessé, polgári értelemben derékké és nevelhetővé teszi, megbénítja benne a lázadó erőket és általános gondolkodási gátlást és kritikátlanságot hoz létre, ami vallásos érzelmek kifejeződésének alapjává válik. A nemi gátlás így olyan irányban változtatja meg a gazdaságilag elnyomott ember lelki struktúráját, hogy ez anyagi érdekeivel ellentétben érez, gondolkodik és cselekszik. A nemi ösztönnek a családban történő elfojtása az a döntő fontosságú tényező, amellyel a polgári társadalom ideológiai befolyása alá veti a munkásságot és a dolgozó kispolgárságot és megakadályozza, hogy az előbbi osztályöntudatra ébredjen s az utóbbi felismerje érdekközösségét a munkássággal. Németországban a fasiszta propaganda azért győzött a tömegekben a marxista propagandán, mert az utóbbiakat a nemi elfojtás által meghatározott lelki struktúrájuk alkalmassá tette a fasiszta polgári ideológia befogadására, másrészt megakadályozta őket a gazdasági érdekeiknek megfelelő marxista ideológia elfogadásában. Ezért a német forradalom bukásának az a tanulsága, hogy a marxista tudatosítás központjába nem a gazdasági érdekekre való közvetlen hivatkozást kell helyezni, hanem a nemi lázadást és az utóbbin át kell hatni a tömegek gazdasági érdekeire. Ennek elmulasztása a jövőben is bukást idéz elő.

Amint látjuk, Reich a társadalmi jelenségek fejlődését közvetlenül a pszichoanalitikus egyénlélektan központjában álló nemi ösztönön alapuló, családilag meghatározott társadalmi-lelki struktúrából vezeti le. A gazdasági érdek, amely a marxista egyénlélektan szerint a legfontosabb lelki hajtóerő, alá van rendelve nála érvényesülésében a nemi élet jelenségeinek. Szerinte a társadalmi termelőviszonyok csak akkor fognak alkalmazkodni a társadalmi termelőerők fejlettségi fokához, ha előbb megváltozott a tömegek szexuális lelki struktúrája.

Persze nem arról van szó, hogy a család ne volna a polgári társadalom ideológiai befolyásának *egyik* eszköze, hogy a nemiség elfojtása ne *játszana szerepet* a vallásos érzelmek kifejlődésénél, hogy a nemiség elfojtása ne *járulna hozzá*

az egyén fegyelembe töréséhez a polgári társadalomban. Arról van szó, hogy a marxizmus szerint ezek a tényezők legfeljebb csak alárendelt *momentumai* a társadalmi fejlődésnek. Arról sincsen szó, hogy a marxista tudatosításnak ne kellene a nemi felszabadításra *is* irányulnia. Arról van szó, hogy a marxizmus szerint a polgári nemi erkölcs ellen folytatott harc csupán egyik *alárendelt momentuma* lehet a polgári társadalom gazdasági rendje felől való tudatosításnak. És mindenekelőtt arról van szó, hogy az évszázados tömegmozgalmak tapasztalatait összegező marxista egyénlélektan szerint a tömegek döntő lelki hajtóereje a gazdasági érdek s hogy ez a gazdasági érdek előbb-utóbb kifejezésre jut a tömegek megfelelő ideológiájában, akárhogyan is alakulnak a tömegek nemi életének a tényei. A történeti materializmus nem szorul a pszichoanalízis kevéssé megbízható tételeire, ha meg akarja magyarázni, hogy miért „bukott el" a német forradalom? Ellenkezőleg éppen a történeti materializmus vethetné fel a pszichoanalízis marxista változatával szemben azt a kérdést, hogy — ha a pszichoanalízis álláspontja helyes az adott összefüggésben — miért *nem bukott el* az orosz forradalom, vagy akár a francia polgári forradalom? A nemi elfojtás érvényesült a patriarchális család alapján az orosz feudális-polgári és a francia feudális társadalomban is — a francia kispolgárság tömegforradalmának egyenesen jelszava volt az „erény" — és feltétlenül nagyobb mértékben érvényesült, mint a modern német társadalomban, amely Reich szerint is rálépett már a nemi felszabadulás útjára. És mégis ezek a forradalmak győztek a felismert gazdasági érdek alapján, míg a német forradalom „elbukott" az előrehaladó nemi felszabadulás ellenére is. Már ebből az összefüggésből is kitűnik, hogy a német forradalom „bukásának" nem a nemi ösztön elfojtásán, hanem valami máson kellett megfordulnia. Min fordult meg tehát a német forradalom bukása?

„Az uralkodó gondolatok minden korszakban az uralkodó osztály gondolatai, mert az az osztály, amely a társadalom uralkodó anyagi hatalma, egyben uralkodó szellemi hatalma is. Az az osztály, amelyik birtokában tartja az anyagi termelés eszközeit, rendelkezik ezáltal egyben a szellemi termelés eszközeivel is, úgyhogy ezek folytán uralkodik átlagban azoknak a gondolatain is, akik nélkülözik a szellemi termelés eszközeit." (Marx)*

Ezért a dolgozó tömegek csak akkor fogadhatják be a gazdasági érdekeiknek megfelelő ideológiát, vagyis csak akkor ismerhetik fel helyesen gazdasági érdekeiket, ha felszabadultak az uralkodó, érdekeikkel ellentétes polgári ideológia befolyása alól. A polgári ideológia alól való felszabadulás eszközei a tömegek előrehaladó, gazdasági érdekeikhez fűződő tapasztalatai. A tömegek útja a polgári ideológia hatása alatt rosszul felismert, felületi, átmeneti gazdasági érdekeiktől helyesen felismert, lényeges történeti gazdasági érdekeik felé s az ezeknek megfelelő ideológia befogadása felé vezet tapasztalataik alapján. Németország dolgozó tömegei ezen az úton jártak a válságban. Az egymást követő választások adatai bizonyítják, hogy a marxizmus befolyása évről évre nőtt a tömegeken, a marxizmus közeledett afelé a tömegek valódi gazdasági érdekeire való hivatkozásával, hogy meghódítsa a német munkásosztály többségét

* *Marx—Engels:* A német ideológia. MEM 3. köt. 1960. 45.

és a kispolgári rétegekben is mutatkoztak már a helyes gazdasági érdekek felismerésének a jelei.

Azonban ez a folyamat a polgári társadalomban *szilárd gazdasági és politikai viszonyok* mellett viszonylag lassú és kiterjedésben korlátolt. Gyorsabb ütemet vesz fel ugyan a gazdasági válságban, mert a válság „felfedi a mélyebben fekvő rugókat és erőket" és „kiélesíti és megnyilvánítja a rejtett mélyben fekvő ellentéteket". De mindaddig, míg a gazdasági válság nem rendíti meg a politikai rend alapjait, tehát nem csap át *politikai válságba*, továbbra is korlátolt marad ütemében és kiterjedésében. A társadalmi fejlődés szilárd politikai viszonyok mellett az alapvető történeti helyzet változatlansága következtében nem bocsát a dolgozó tömegek rendelkezésére a válságban sem oly változatos és döntő súlyú tapasztalatokat, amelyek lerántanák a végső leplet is minden illúziójukról és a legszélesebb rétegeikre is kiterjedően. És ugyanakkor teljes erővel hat szembe a korlátolt tapasztalatok helyes értelmezésével is a polgári társadalom egész hatalmas ideológiai apparátusa, a sajtó, az egyház, a film, a rádió, az iskola, a család, a nyílt sisakkal fellépő polgári ideológia és mellette és éppen elsősorban a polgári ideológiának munkásideológia álcájában fellépő változata, a polgárság anyagi uralmának szellemi kifejezései. És a szellemi uralom ideológiai eszközeinek az erejét növelik a megfélemlítésnek a polgárság anyagi és politikai uralmán alapuló eszközei. Ennek a két oldalról meghatározott helyzetnek az azután a következménye, hogy szilárd politikai viszonyok mellett a tömegeknek tapasztalataikon alapuló ideológiai érése még a gazdasági válságban is viszonylag lassan halad előre. És kiterjedésében korlátokba ütközik, amelyeket a halmozódó tapasztalatok ugyan egyre tovább tolnak, de amelyek továbbra is fennmaradnak. A tömegek egy része továbbra is hisz a „kisebb rossz" ideológiájában, mert a történeti helyzet gyökeres megváltozása még nem bizonyította be döntő erővel, hogy a kisebb rossz elmélete a növekvő rossz gyakorlatát burkolja. Más részük továbbra is hisz a mindenkinek mindent ígérő demagógiának, mert a demagógia nem bizonyította be még ezt a lényegét a hatalmon. S ha a munkástömegek osztályöntudatosodását, osztályhelyzetük mégis előidézi végeredményben, a dolgozók kispolgári vagy kispolgárias rétegeit osztályhelyzetük is ingadozóvá teszi, a válság által felőrölt kispolgári rétegeiket még felemás osztályhelyzetük is korlátozza abban, hogy tapasztalataikat helyesen értelmezve, gazdasági érdekeiknek megfelelő ideológiát tegyenek magukévá.

Csupán a polgári államapparátus összeomlása vagy megingása teremti meg azt a társadalmi állapotot, amelyben a tömegek ideológiai fejlődése rendkívül meggyorsul s e folyamat kiterjedésének korlátai is háttérbe szorulnak. Az államapparátus megingása politikai aktivitásba lendíti a legszélesebb tömegeket is s a tömegcselekvés a történeti helyzetek gyors változása következtében koncentráltan halmozza fel a legkülönbözőbb irányú tömegtapasztalatokat. Ugyanakkor — ezt fejezi ki éppen a politikai rend megingása — az uralkodó osztályok „nem tudnak úgy élni, mint eddig" elvesztik fejüket, frakcióik harca kiélesedik, ideológiai egységük széjjelhullik, megfélemlítő erejük lecsökken és mindezek következtében ideológiai befolyásuk is elveszti az erejét s hatalmi eszközeik azt sem akadályozzák többé, hogy a tömegek ideológiája cselekvésbe menjen át.

Ezt a helyzetet tehát most egyrészt a tömegcselekvésben gyorsan halmozódó tapasztalatok, másrészt az ezek helyes értelmezésének és a helyes értelmezésük gyakorlati következményei levonásának útjában álló polgári ideológiai befolyás és hatalom meggyengülése határozza meg. S ezért, ha a megelőző történeti korszakban a történeti fejlődés szempontjából „húsz év nem volt több, mint egy nap", most olyan napok következnek, „amelyekben húsz év foglalódik össze". A gyorsan halmozódó tömegtapasztalatok mértékén egymásután „szakadnak szét a képmutató leplek, omlanak össze a konvenciók, roskadnak össze a belülről rohadt tekintélyek", a polgári ideológia leplező fátyola szétszakad, s az átmeneti, felületi, rosszul felismert gazdasági érdekek s az ezeknek megfelelő ideológia helyett a végre felismert lényeges történeti érdek s az ezeknek megfelelő ideológia határozzák meg a legszélesebb munkástömegek most már „tartós, nagy történelmi változásokba torkolló" cselekvését, amely magával ragadja az osztályhelyzetüknél fogva ingadozó kispolgári rétegeket is.

És Németországban éppen a tömegek gyors ideológiai fejlődésének ez a döntő fontosságú társadalmi feltétele, az államapparátus megingása hiányzott. Az 1918-ban összeomlott polgári államapparátus fokozatosan megszilárdult a munkásarisztokrácia segítségével. Ebből a szempontból az ellenforradalom a munkásarisztokrácia segítségével tényleg már 1918—19-ben döntő győzelmet aratott s a fasizmus kormányra jutása csak betetőzte a polgári állam megszilárdulásának azt a folyamatát, amely a szociálfasizmus kormányra jutásával vette kezdetét. A polgárság 1933-ban, amikor látta, hogy a tömegek mind jobban közelednek valódi gazdasági érdekeik helyes felismerése felé, nem várta meg, hogy ez a folyamat eljusson államapparátusa megrendítéséig, hanem átadta a kormányt a fasizmus tömegpártjának, hogy így elejét vegye a tömegek továbbhaladó ideológiai felszabadulásának.

Azonban a fasizmus kormányra jutása Németországban maga is nagy fontosságú tapasztalata a dolgozó tömegeknek. A fasizmus kormányra jutása bebizonyította a munkástömegek előtt a munkásarisztokrácia ideológiájának polgári, szociálfasiszta jellegét és így nagymértékben hozzájárul ahhoz, hogy a legszélesebb munkástömegek is felismerjék történeti érdekeiket és magukévá tegyék az ennek megfelelő ideológiát. És a fasizmus rendszere, amely a monopolkapitalizmusban nem képes megmenteni a kispolgárságot az elproletarizálódástól, fontos tömegtapasztalatokat jelent a kispolgárság számára is. Így a fasizmus kormányra jutása Németországban, amely közvetlenül a munkásmozgalom *vereségének* képében jelenik meg, a belőle folyó tömegtapasztalatok alapján maga is csak a szocializmus *győzelmének* egyik Németországban eddig hiányzott történeti előfeltételét teremti meg, maga is állomása a szocializmus történeti útjának, amelyen a vereség is csupán egyik dialektikus oldala a győzelemnek, az eljövendő győzelem előfeltétele és biztosítéka.

A pszichoanalízis a marxizmustól idegen szellemével, marxista átdolgozásában és alkalmazásában sem könnyíti meg ezt az utat, sőt csak akadályozza a történeti események megértését s így az azokon való uralkodást, amikor elhomályosítja a *lényeges* társadalmi összefüggéseket *lényegtelen* összefüggések előtérbehelyezésével.

Kizárják tehát a történeti materializmus tételei a pszichoanalízis tételeinek

a helyességét? Illetve, minthogy most már áttekintjük az eddigiek alapján az egész dialektikus materializmus és pszichoanalízis egymáshoz való viszonyát és így feleletet adhatunk a kiindulónak feltett általánosabb kérdésünkre is: kizárja a dialektikus materializmus a pszichoanalízis tételeinek a helyességét, vagy pedig az utóbbiak kiegészíthetik az előbbi tételeit? Erre a kérdésre sem felelhetünk antidialektikus merevségű igennel vagy nemmel. Azt láttuk, hogy a pszichoanalízis a tapasztalatokat könnyen elhanyagoló metafizikai hajlamaival, csak öntudatlan és részleges dialektikájával, társadalmi jelenségek lényegének magyarázására igényt tartó pszichológiai módszerével, helytelen egyénlélektani alapfeltevései egész sorával beleütközik a dialektikus materializmus szellemébe, módszerébe és alaptételeibe. De ugyanakkor összekapcsolható elvileg a filozófiai materializmussal, kétségtelen érdemei vannak a lelki jelenségek sajátos dialektikájának feltárása körül és abban a mértékben, amelyben egyénlélektani jelenségek szerepet játszanak a társadalmi jelenségekben, metafizikus, a tapasztalatok által nem igazolt nézeteitől való megtisztítása után szolgálatokat tehet a történelmi materializmusnak is.

Mi tehát a pszichoanalízis: „polgári divathóbort", vagy pedig oly tudományos módszer, amelynek az eredményeit komolyan figyelembe kell vennünk? Mind a kettő, mert a „polgári divathóbort" és a komoly tudományos rendszer ellentétei sem merev ellentétek, hanem átmennek egymásba.

A pszichoanalízis a polgári társadalom viszonyainak a terméke s mint ilyen szubjektív társadalmi rugóját nézve, lázadás a nemiség elfojtásával, a polgári nemi erkölccsel szemben, amely az egyén nemi életét alárendeli a polgári társadalom gazdasági érdekeinek. Ennyiben a polgári társadalom bomlási területe. Ez az összefüggés magyarázza, hogy marxisták között is akadnak hívei, s hogy másrészt a hivatalos polgári tudomány szembehelyezkedik vele. De ez a lázadás megmarad a polgári keretek között s ez a tény már eleve kudarcra ítéli, mert a nemi kérdés sem oldható meg a polgári társadalom gazdasági viszonyai mellett. Így a pszichoanalízis társadalmilag mindössze a polgári társadalomban elfojtott nemi ösztön kielégítésének egyik ideológiai alapjává válik. Ez a funkciója határozza meg elméletének szubjektív gyökereit is. Minthogy nem tudatos hajtóereje a nemi ösztön ideológiai kiélésére való törekvés, ennek nyomása alatt túlteszi magát a valóság objektív összefüggésein, mindenben a nemi ösztön érvényesülési területét látja s így eltorzítja hamis, szubjektív eredetű képzetekkel a lelki és ezen túlmenően a társadalmi valóság elméleti képét is. Ez elemei révén azután valóban csak „polgári divathóbortot" jelent pl. a munkásság számára, oly polgári tudományos divatot, amely a divat változásaival maga is elmúlik. Tényleg a pszichoanalízis már rá is lépett az elmúlásnak erre az útjára azáltal, hogy a pszichoanalitikus iskola fokozatosan eltávolítja a tanból a polgári osztályérdekeket veszélyeztető tételeket. És a pszichoanalízis felfogása egyébként is a polgári talajban gyökerezik. Láttuk, hogy a vulgáris-polgári pszichológiai módszert alkalmazza a társadalmi jelenségek megmagyarázásánál s rámutattunk arra, hogy történetellenes társadalomszemlélete és társadalomtudományi tételei a polgári osztályérdekeket szolgálják. Hozzáfűzhetjük, most, hogy a pszichoanalízis, ez az elsatnyult polgári lázadás a polgári társadalom *rész*jelenségei ellen, legmélyebb elméleti alapjában a szubjektív polgári szemléletnek ugyan-

abba a talajába van beágyazva — s itt már teljes összhangban a polgári osztályérdekekkel, — mint látszólagos ellenlábasa, a szigorú nemi erkölcsöt hirdető, a pszichoanalízist „kultúrbolsevizmus"-nak bélyegző fasiszta ideológia. A pszichoanalízis éppúgy az ösztönéletnek juttatja a döntő szerepet az emberi cselekvésben, mint a fasizmus német válfaja, csupán míg a fasizmus a fajilag meghatározott ösztönöket hangsúlyozza, addig a pszichoanalízis a nemi ösztönt helyezi előtérbe. És a pszichoanalízis ennek megfelelően éppúgy lebecsüli az emberi cselekvés megítélésénél a tudatos lelkielemeket, amint a német fasizmus is lekicsinyli az ész, a racionális, a tudomány szerepét a történelemben. Így a pszichoanalízis éppúgy kifejezi a polgári ideológia szükségszerű szembefordulását a tudatossal, az ésszerűvel, mint a fasizmus és ezáltal a fasizmussal egyformán szubjektív kifejezésre juttatja a polgári ideológiában azt az objektív tényt, hogy a munkásságnak az anyagi létfeltételei tudatosítását kifejező ésszerű cselekvése szembefordult a polgári társadalommal, hogy ennélfogva a polgári osztályérdek a polgári társadalom veszedelmévé vált tudatos, ésszerű lelki tényezők lebecsülését kívánja meg.

Ugyanekkor azonban a pszichoanalízis évtizedes múltra visszatekintő tudományos egyénlélektani iskola is. És ebben a minőségben szükségképpen tartalmaz objektív, a valóság összefüggéseit helyesen tükröző elemeket is.

Mindebből folyik a marxizmus gyakorlati álláspontja a pszichoanalízissel szemben. Ez az álláspont elvileg ugyanaz, mint általában a polgári tudományos rendszerekkel szemben. A marxizmus átvesz a pszichoanalízistől mindent, amit objektív értékénél fogva felhasználhat egy valóban tudományos dialektikus egyénlélektan felépítésénél. De ugyanakkor könyörtelen harcot folytat minden tétele ellen, amely a valóság összefüggéseinek polgári talajban gyökerező, polgári osztályérdek által meghatározott meghamisítását fejezi ki. És ezt a harcot annál kíméletlenebbül folytatja, mert a pszichoanalízis nemcsak eredeti polgári formájában szolgálja a munkásmozgalomban a polgári osztályérdekeket, nemcsak „ortodox marxista formájában" veszélyezteti a marxista elmélet tisztaságát, tehát a marxista gyakorlat eredményességét, hanem egyenesen a szociálfasiszta revizionizmus egyik központi eszközévé változott át De Mannak, a revizionizmus egyik mai vezető teoretikusának és a szociálfasizmus tipikus képviselőjének a kezében.

A polgári tudomány minden időszakban kitermeli törvényszerűen a maga különböző, gyakran csak kérészéletű filozófiai, lélektani vagy egyéb divatos „iskoláit és iskolácskáit". És a marxizmusnak minden időben könyörtelen harcot kellett folytatnia ezek ellen a nagyképű tudományos álcában fellépő, de objektív tudományos magvuk ellenére is lényegben csupán „polgári divathóbortot" jelentő tanok ellen, mert hatásuk alól nem képes magát a polgári társadalom szellemi légkörében fejlődő munkásmozgalom sem teljesen kivonni. Így az a harc, amelyet a marxizmus a pszichoanalízis ellen is folytat, csupán egyik újabb frontszakasza annak az évtizedek óta folyó ideológiai küzdelemnek, amelyet a marxizmus már győzelmesen megvívott a machizmus, a bergsonizmus és más hasonló tanok befolyása ellen.

Molnár Erik „Dialektikus materializmus és pszichoanalízis" c. tanulmánya eredetileg 1934-ben jelent meg, a *Korunk* IX. évf. 6., 7—8. és 9. számában, Jeszenszky Erik aláírással. A jelen közlés a Molnár Erik, *Válogatott tanulmányok* (Budapest 1969.) szövegén alapszik. — Vajon miért foglalkozott Molnár Erik 1934-ben a pszichoanalízis kérdésével? Ennek több oka is lehetett. Egyrészt nyilván egyéni érdeklődése vezette, másrészt föltehető, hogy — miközben a társadalmi viszonyok emberformáló jelentőségét hangsúlyozta, s az osztályharc szerepét hirdette a történelem menetében — nem akarta figyelmen kívül hagyni az egyén lélektani fejlődését sem. De szerepet játszhatott az a körülmény is, hogy az 1930-as években Freud tanítása a marxisták körében is népszerű volt. W. Reich, svájci kommunista pszichológus, nagy erőfeszítéseket tett, hogy bebizonyítsa a marxizmus és a freudizmus összhangját. — Bizonyos, hogy Molnár Erik tanulmánya a dialektikus materializmus szempontjából rendkívül jelentős. Kimondja azt a ma is aktuális igazságot, hogy „a dialektikus törvény éppen nem olyan varázs-séma, amelyet elegendő volna ráhúzni a tetszésszerinti módon vizsgált folyamatra, hogy törvényes összefüggései feltáruljanak. ...Mert nem a dialektikus törvény alakítja a tárgyat, hanem a tárgy alakítja a dialektikus törvényt a saját különleges természetének megfelelően. Ezért van az, hogy a tudományos munka helyes kiindulópontja sohasem a dialektikus törvény, hanem mindig a vizsgált tárgy." — Molnár Erik tanulmányának II. része, amely az egyénlélektan és a társadalmi jelenségek összefüggését vizsgálja, kiváló alkalmat nyújt a szerzőnek arra, hogy Marx és Engels olyan gondolataival ismertesse meg az olvasót, amelyek akkor nehezen hozzáférhetők voltak, és magyar nyelven nem voltak olvashatók. A tanulmány III. része pedig, amely „A pszichoanalízis értelme és értéke" alcímet viseli, jogos kritikát gyakorol. Joggal állapítja meg, hogy „a pszichoanalízis a társadalomtudományban csupán egyik modern történetellenes változata a társadalmi jelenségek vulgáris-polgári pszichológiai felfogásának..."

SIMONOVITS ANNA

Kemény Gábor

KELL-E AZ EMBER?
(SZELEKCIÓ-TANULMÁNY)

1. A kérdés nagyon általános és égetően aktuális. A nagy *miért?*-ekre se a fiatalja, se az öregje nem tud már kielégítően felelni. Mindegy, hova menekülnek a felelet elől: a megsemmisülésbe-e vagy a közönyösségbe. A halál fájdalom nélküli közönyösség, s a közöny a halál kezdete. A férfikoron átlépő emberek ma nem írnak filozófiai művet az öregkor örömeiről, a fiatalok nem álmodnak boldog öregségről... A napokban a múzeum levéltárában kutattam évszázados okmányokat. Velem szemben egy hetven-nyolcvan éves aggastyán olvasgatott és jegyezgetett. Egyszerre nyugtalanul nézett fel a poros okmányok közül, és szokatlan szenvedéllyel kérdezte: csak azt nem tudom, hogy *miért* dolgozunk? Próbáltam megnyugtatni: ez a legnemesebb emberi öröm: kutatni, kutatni és rábukkanni több százados igazságokra, megérezni az örök emberit, mely összefűzi a múltat a jövővel, csak ilyen munka teszi időtlenné a mi parányi életünket stb. stb. Tudom, tudom — felelte szomorúan öreg munkatársam, de mégsem értem: miért van ez a hajsza az igazság után?

A *fiatalnak* az az érzése, hogy *nem lesz értelme* a munkájának, se lelkileg, se társadalmilag nem tud elhelyezkedni, az *öregnek* az az érzése, hogy *nem volt értelme* az életének. Mellőzzük most a fokozatokat: hol végződik ma a fiatalság, s hol kezdődik az öregség, elég, ha megállapítjuk azt, hogy *határvonalhoz* jutottunk, melyben a régi rend *már* nem tud hatni, az új rend *még* nem jutott érvényre, s e határvonalon az egyetlenegy kínzó és kegyetlen bizonyosság az, hogy — *nem kell az ember.*

Nem kell az arravaló ember.

2. A kapitalizmus kezdetén és virágkorában és a legnagyobb kiterjedése idején még *kellett* az ember. Kellett a fizikai munkás, és kellett a szellemi munkás. És, habár a burzsoázia „fizetett bérmunkássá változtatta át az orvost, a jogtudóst, a papot, a költőt, a tudomány emberét", de *mint ilyen*, a kapitalizmus keretén belül mégis ki tudta fejteni az ember szakszerű képességeit. A kapitalizmus válogathatott az emberekben, s a fizikai és szellemi munkások válogathattak az elhelyezkedésben. Nem volt töretlen ez a folyamat, ipari válságok okoztak időleges zavarokat, a protekcionizmus eredményezhetett érdemtelen elhelyezkedést, s az is rendszerré lett, hogy a szociális nyomort a jótékonyság fügefalevelével takarják be, de nagy általánosságban a dolgozó emberek nagy tömegei

mégis részt vehettek a termelésben, s eljuthattak a mindennapi kenyér megszerzéséig.

A világháború alatt milliószámra pusztultak el az emberek, és megakadt az építés, a termelés. Utánpótlás kellett. Utánpótlás emberekben és utánpótlás árukban, építésben, mezőgazdaságban: az emberi munka mindenféle produktumában. A háború folyamán „a tehetségek érvényesülése" lesz a jelszó. Németországból indul el, és mellékes, hogy a háború „szerencsés" befejezéséért kellett-e az érvényesülés, a helyes kiválasztás, „the right man in the right place". Bizonyos, hogy a technika nagy lendületű fejlődésének, a pszichológiai kutatásoknak a pszichoanalízis és individuálpszichológia felfedett igazságainak természetes következménye volt a munka specializálása az egyének differenciált képességei szerint. Bármi volt a kapitalista társadalom tendenciája a „tehetségek érvényesülése", a „szabad utat a tehetségeknek" jelszavaival, tény, hogy a fejlődésnek ez felelt meg. A háborús összeomlást követő időleges és helyenkénti konjunktúra még kedvezett ennek a tendenciának. Európa- sőt világszerte elmélet és gyakorlat az egyéni erők tudatosítását, kifejezését követelik. A konjunktúra azonban csődöt mondott, a világháború utáni néhány év lepergése bebizonyítja, hogy *rossz üzlet a háború* a győzőknek egyenként s a kapitalizmusnak általában. *Ennél a felismerésnél kezdődik a kapitalizmus világrendjének pálfordulása és ellenmondása.* Ez a világrend a konjunktúrán alapul, az anyagi és szellemi javak konjunktúráján, ez a világrend nemcsak harisnyát, gépet, kávét, de irányító eszméket is szállított gyorsan, bérmentve és eredeti csomagolásban a megdöbbent embereknek; amilyen fürgén zúdította a tengerbe tonnaszámra a kávét, éppoly fürgén zúdították a lejáratás tengerébe a régi eszméket, és hozták az *átértékelt* gondolatokat előbb nemzeti, majd internacionális pakolásban. A kapitalizmus helyes szimattal megérzi, hogy áruinak piaca a fogyasztók nagy vérvesztesége folytán hosszú időre elromlott, s ahelyett, hogy a lemondás minimális mértékével próbálna ezen segíteni, ellenkezőleg: még növeli ezt a vérveszteséget az árufölösleg, a túltermelés álnok meséjével, termékeket semmisít meg, a produkciót be akarja szüntetni, a jövendő profit reményében hosszú „nem termelésre" rendezkedik be, s a tervszerű anarchizmusnak ebben az új fázisában nincs többé szükség evolúcióra, progresszióra, nincs szükség a tehetségek érvényesülésére, nincs szükség egyéniségekre, csak kasztrált individuumokra, gleichschaltolt figurákra van szükség, s ennek az ösztönös vagy tudatos tendenciának megfelelően megszületik az *Untergang des Abendlandes*[1] lélekzsongító gondolata, megszületik a fasizmus és ennek egyéb reakciós testvérei, *bekövetkezik az írástudók árulása*[2] *a szellemtörténet minden vonalán, bekövetkezik a felekezeti szempontokon messze túlmenő numerus clausus,*[3] mely az új orientációnak megfelelően elnyom minden energiát (mely — ha érvényesül — természetesen a progressziót szolgálja), s úrrá teszi az értelmi egyszerűséget s a jellembeli alacsonyrendűséget. *Kontraszelekció* lángolt fel, s így — minden elméletek ellenére — *nem kellettek többé az arravaló emberek.* Csak az a kevés kellett, aki a sokat távoltartja az érvényesüléstől, s amelyik kiagyalja együgyű lelkek megnyugtatására az átértékelés alibi-filozófiáját. Megismétlődött a *morituri te salutant,* s a szellemi munkások vezetőrétege megint jó bérmunkásnak bizo-

nyult azzal a polgári civilizációval és gazdasági renddel szemben, mely őt magát is holt-bizonyossággal megsemmisíti.

3. Azt a visszazökkenési folyamatot természetesen mi sem kerülhettük el. Nálunk is együtt jártak az embereltolódások az értékeltolódásokkal. Aki hű képet akar nyerni arról, hogy milyen romboló, kontraszelekciós folyamat indult meg nálunk másfél évtizeddel ezelőtt, annak figyelmébe ajánljuk *Czakó* Ambró kulturális havi folyóiratának 1922. évi rendes és rendkívüli számait.[4] Hogy egyébre ne hivatkozzunk: *Czakó* Ambró cikkei a kurzus vallási mérlegéről, *Király* György[5] írása a fajmagyarságról és kultúráról, *Supka* Géza [6] reflexiója a Gyűjteményegyetemről, *Révay*[7] József gyilkos szatírájú cikkei a budapesti egyetem bölcsészet karáról, a magyar közoktatás ügyéről s az Akadémiáról — kellő világításban mutatják be azt a mohóságot, mellyel a kurzus urai megosztozkodtak itt mindenen, amit csak az értelem erejével s nem hatalmi jogon lehetett volna lefoglalni. Nem akarok ugyan személyeket felsorakoztatni (s így az új „hódítókról", kik másfél évtized alatt sem tudták a hódítás tényét tudományos eredményekkel igazolni, nyugodtan hallgathatunk), de mégis, ha ennek a másfél évtizedes kornak beszédes dokumentumaira akarunk rámutatni, lehetetlen a magyar szellem tragédiáját nem látni, abban, hogy egy *Kövesligethy* Radó, egy *Schmidt* József, egy *Zóványi* Jenő, egy *Vámbéry* Rusztem voltak azok, akikre az újjászületés korszakának nem volt szüksége, hogy az asszíriai vallások híres szakértője, *Rohoska* József állásától meg lett fosztva is, és mint egy bortermelő részvénytársaságnak levelezője keresi meg kenyerét, hogy *Szimonidesz* Lajost itthoni mellőzések és meghurcolás után a német Rade professzornak kellett egy németországi lapban rehabilitálni[8] — mindezek a tények csak látszólag elszigeteltek, mert a valóságban már útmutatói annak a kérlelhetetlen módszernek, melyet a bajba jutott, az erkölcsi és anyagi zavarokkal küzdő kapitalizmus diktált: *elfojtani minden tehetséget.*

A kapitalista világrendnek elege volt már az arravaló emberekből. Már nem kellett több. Nem kellett földmunkás, nem kellett iparos, nem kellett tisztviselő, tanító, orvos stb. Kezdődött a kettős játék: hirdetni az ember megbecsülését, és megfojtani, ami jó, építő van az emberben; hirdetni a testvériséget, az egységet, és felállítani az éles válaszfalakat. Ez a kettősség a kultúra legsajátosabb területén, a nevelésügy terén is fellép. A nemrég elhunyt *Nagy* László becsületesen levonja elméletének konzekvenciáit. Megszervezi a Szülők Iskoláját, hogy az anyák és apák is szóhoz jussanak, hozzáértést kapjanak, ha gyermekeik neveléséről van szó; megrendezi a tehetséges magyar gyermekek munkakiállítását, a pályaválasztást az iskola feladatai közé iktatja, s beleviszi a köztudatba azt a meggyőződését, hogy a *helyes pályaválasztás csak a helyes szelekción alapulhat.* Az utolsó másfél évtized kultúrpolitikája eleven tagadása volt Nagy László életteljes elméletének, ellenben dús termőtalaja a kontraszelekciónak.

4. A Trianon utáni kultúrpolitika gyökérhibája a numerus clausus. Lehet, hogy felekezetek, fajok ellen irányult kezdetben, de a valóságban ez is a kapitalizmus letörésének, végső elkeseredésének és ebből következő taktikájának jellemző tünete. A numerus clausus nyélbeütői — intra et extra muros — szűk látókörű emberek voltak, akik pillanatnyi előnyöktől elvakultan maguk sem látták, miféle tendenciának értelmetlen eszközei. Talán még ahhoz is elég kor-

látoltak voltak, hogy helyes kiválogatásnak hitték a numerus clausust, holott a helyes kiválasztásnak sem naiv, sem ártó szempontokhoz nem szabad igazodnia. Vallás, nemzetiség, osztály nem lehetnek a jó kiválasztásnak szempontjai, viszont az a tény, hogy a numerus clausus nálunk egyetlen felekezet, az utódállamokban a magyar kisebbségek és minden reakciós országban általában a nincstelenek ellen irányult, világosan mutatja ennek a kultúraellenes tünetnek őskorát, a kapitalizmusnak ezt a helyzethez mért taktikáját, hogy elzárja az emberek nagyobb tömegeit attól, hogy produkáljanak. *Ez a numerus clausus értelme: a kezdő és közbeeső fokon a zsidót, a nem árját, a magyart vagy más kisebbséget kirekeszteni a munkából, végső eredményben: megbénítani a dolgozni akaró embert.* Érthető, hogy mint külföldön, úgy nálunk is elsősorban a középiskolában nyilvánul meg ez a kontraszelekciós tendencia. Azt nem akadályozhatja meg a kapitalizmus s az annak szolgálatában álló állam, hogy polgárai kubikosi vagy mezőgazdasági munkára menjenek, s ezekkel szemben nem érez kötelezettséget, annál több gondot okoz a művelt középosztály, azt nem lehet quantité négligeable-nak tartani, annak a megfelelő mentalitására, szolgálatkészségére szüksége van, tehát lehetőleg meg akarja menteni a felfrissítő elemektől. *A kapitalizmus alkonyának csak reakciós kultúrpolitika felelhet meg,* gyenge tanító- és tanárképzés, túlnyomóan felekezeti oktatás és főleg felekezeti befolyás, egyetemi és középiskolai tanárok kinevezésében a felekezeti és politikai szempont, a középosztály-ösztöndíj, mely az összes adózók filléreiből egyetlen osztálynak ad kulturális előnyöket, a magas tandíj, mely a vagyontalanokat brutálisan kizárja a kultúraszerzés lehetőségeiből. Hogy e reakciós tények gyümölcsözzenek, azt nagyban elősegíti a tanulók iskolai értékelése, mely a gyermektanulmányozás és lélektani kutatások mai eredményei ellenére is nem a tanuló egyéniségén és szabadon, jókedvvel végzett munkáján alapul, hanem a tanár véleményén, ami könnyen lehet szeszélyes, labilis, ingadozó alap. A helyes iskolakoncepciónak (ilyen *Nagy* László reformtervezete), minden tanulót sajátos, differenciált képességei alapján kell bekapcsolni a nemzet munkafolyamatába, és senkit sem szabad abból kizárnia. Mivel azonban a kapitalizmus mai stádiumában — *nem kell az ember*, a nagy tiltakozásnak az egyéni erők kifejtése ellen már a középiskolában meg kell kezdődnie. Ez a nagy tiltakozás, ez a nagy negatívum a *korszellem nevében történik* (s az emberi szellem áruló írástudói készségesen megcsinálják a bűnös gyakorlat elméleti hátterét), s az emberek még a maguk kárvallásán is nehezen veszik észre, mit eredményez a tömegekbe terrorizált „korszellem"-nek megfelelő szelekció. A *Magyar Szemle* középiskolai ankétjén (1927. nov.) hetvenöt egyetemi tanár véleményével számol be *Balogh* József. Mind a hetvenöt tanár lesújtó, elmarasztaló véleményt mond az egyetemre került ifjak gondolkodási és kutatási készségéről, ami nem azt jelenti, hogy fiataljaink tényleg nem tudnak gondolkozni, nem valók tudományos munkára, hanem azt, hogy a középiskola rosszul szelektál. S ennek a ténynek nem csupán az az efemer jelentősége van, hogy érdemtelenül kapnak jeles bizonyítványokat, de sokkal súlyosabb következménye az, hogy a *ma* rosszul szelektált tanulók *holnap* már mint tanárok, orvosok, bírák vagy miniszterek avatkozhatnak az életünkbe. (Vegyük ominózus jelnek a hírhedt debreceni orvosok működését, kik tudatlanságukban darabokra vagdalták a hozzá-

juk forduló leányáldozatot. S hogy az orvosi példánál maradjunk, a kontraszelekciónak jellemző tünete a szabad orvosválasztás megakadályozása, holott a jó orvosnak nemcsak a betegséget, de a beteget is kell gyógyítania, s ennek alapfeltétele az, hogy a beteg önmaga válassza meg orvosát.)

5. Nem kell az ember, s az a néhány egyén, aki a protekcionizmus vagy helyzeti energiánál fogva hangadó szerephez jutott, ezért lepi meg a világot lehetetlennél lehetetlenebb ötlettel és alibi-megoldással (pl. az egykét—statáriummal orvosolni, a családvédelmet — börtönnel elősegíteni, az anyaságra 50—100 pengős jutalmakkal biztatni, a közerkölcsöt az irodalom és művészet cenzúrázásával megmenteni, a nemzeti egységet a középiskolai egyenruha kényszere által biztosítani stb. stb.).

Az egyéniség megölése árán való egység vagy az európaiság kizárásával létrejött nemzeti öncélúság merőben hibás elgondolás s ennek következménye, hogy mindenki más helyen van, mint ahol lennie kellene, s mindenki mást csinál, mint amit hajlama szerint tudna; ebben a kontraszelekciós világban őrült szerepcsere van, úgyszólván az anyag fizikai súlyánál fogva jutnak szellemi vezetőszerephez: ebben a zűrzavarban az irodalmi irányítás teljesen a pénzes kiadók s szerkesztők kezében vagy zsebében van; *azért* lehet író valaki, mert az őt védő anyagi érdekeltség így találja meg számításait vagy mert már az apja *beérkezett;* ebben a káoszban a kritikus, az esztétikus, a szociológus elfelejti, hogy ő a szociális lelkiismeret kifejezője, megbénul, nem tud állást foglalni, jajveszékel a cenzúra miatt, mely állítólag egy *másik* gazdasági rendben van, holott az ő egyéniségének az etatizmus mindent elöntő és megfojtó hullámaiból már a feje búbja sem látszik ki; gyámkodás lesz úrrá az egész szellemi életen, elsősorban persze a művelt középosztályt érintő kultúrán, aminek jellemző tünete az a terv, hogy még a műkedvelők által előadható darabokra nézve is irodalmi lajstromot állított össze a közoktatási és belügyminisztérium egyesült bizottsága.

6. Ennek a kontraszelekciónak szellemi hátvédjei a hivatalos irodalom és a hivatalos pedagógia. Természetesen a „nem hivatalos" irodalom és pedagógia is próbálnak „igazodni", hogy a jófiúság jegyében maradjanak. Jellemző pl., hogy a Magyar Gyermektanulmányi Társaság orgánumába (mely eddig úttörője volt a pedagógiai reformoknak), míg egyrészt komoly tanulmányok jelennek meg a serdülő gyermekek lelkialkatáról, a fogalmak osztályba foglalásáról stb., másrészt: éppen „modern" pedagógusok részéről megkezdődik a — visszaértékelés folyamata is. Az új korszellem és az új értékvilág legnagyobb realitásának jelenti ki a korszellemet („Aki fel nem ismeri, az az élet dilettánsa, korszerűtlen figura, elcsépelt dallamok verklise"!), ámde a korszellemet, mely „időfeletti és személyfeletti hatásaival" itt lebeg felettünk, Mussolini és Hitler személyeiben látja megtestesülni. Őket látja ama szellemi csúcspontoknak, ama elöljáró egyéneknek, kik „lesugároznak egy-egy új szellemi irányelvet", s akik után milliók indulnak. Az ő „megrázó szellemi érintésükre" értékeli át a tömeg addig való nézeteit. Az elmélet már eddig is homályos, mert nem tisztázza: igazán korszellem-e az, amit csak a terror sokféle nemével lehet elfogadtatni, de még végzetesebb az a következtetés, hogy „az értelem csukott szemmel megy el a korszellem megnyilvánulásai mellett", s hogy „nem az érti meg az ébredő kor szavát, az idő zenéjét, akinek logikai gondolkodását csiszolták élesre, hanem

akiben átfogó érzékenység van stb.". Nem, nem hisszük el, hogy áttevődött az értékelés súlypontja, hogy az anyag hirdetése tudománytalan babonává lett, hogy a „tények kiszámíthatóságának büszke öntudata helyébe az élet kiszámíthatatlanságának alázata lépett" — nem győz meg még akkor sem, ha Bergson, Spranger, Ravasz László vagy Prohászka Ottokár könyveiből sorakoztat fel ötletszerűen néhány idézetet s ellentmondó állítása azért is, mert az említett *csúcsok* kifejezetten a kapitalizmus *anyagtól* lelkesített gazdasági és világrendjét akarják tűzön-vízen át fenntartani. Természetesen ennek a — rosszabb értelemben anyagias — gazdasági rendnek jó segítőtársa az a szétfolyó miszticizmus, melynek ködében megtörténhetik még a modern pedagógiának szellemi átnyargalása is. És kapóra jön az a másik szellemi kisiklás is, mely az irodalom- és történettanításban a képzeletet akarja az eddiginél nagyobb, túlméretezett szerephez juttatni.

Az egyéniséget analizálni, tudatosítani, a képességek szerepét, intenzitását megállapítani, a lélek törvényeit tudományos eszközökkel felfedni s ugyanakkor az egyéniség jobbik részének, a tudatos egyéniségnek elfojtása után az öncélú magyarságot hirdetni: ez a modern pedagógia legvégzetesebb ellentmondása, ez a pedagógia nem fog harmonikus embereket nevelni, csak báb-embereket vagy csupa-ösztön embereket, és semmi esetre sem fog mindenkit a maga helyére állítani. Az ilyen módon „átértékelt" pedagógia a legsötétebb antiintellektualizmus szolgálatába szegődött, s előbb-utóbb azzal az indítvánnyal állhat elő, hogy a komplikált iskolaszervezetet egy húszéves óvodai tanfolyammá kell egyszerűsíteni, melyben az ösztön és fantázia egyeduralmának semmi sem áll útjában.

Nagyon is kedvem ellenére és kínos lelki harc után írtam le e jelenségeket. Évtizedek óta figyelem, milyen tudatos munkával építi a „magyar jövőt" az a nehány pedagógiai orgánum vagy intézmény, mely — *Nagy* László munkáján át az európaiságot jelentette a magyar szellemiség történetében. Fájdalmas látni, hogy a fejlődés nyílegyenes irányától ezen a téren is eltérés történik, de ha már látjuk, le is kell rögzíteni ezt a szomorú dokumentumot.

7. Mit várhat a jövő, mit várhat a magyar fiatalság ebben a kontraszelekciós világban? Ahol mindenki más helyen van, ott természetesen azok is rosszul vannak kiválasztva, akik az ifjúság sorsát intézik. Félni lehet, hogy a zavarcsinálás tendenciája itt is megvan, hogy a fiatalság mai bajait álokokra próbálják leegyszerűsíteni, s így a megmentésnek igazi módjait sem könnyű megtalálni. Sok szó esett a diagnózis megállapításában a *generációs ellentétről*, amely a mai bajokat csak elkeni, de nem magyarázza. Lehet, hogy a generációs ellentét ma élesebb, mint eddig, de nem ez az, ami korunkra jellemző, hanem az a *világnézeti ellentét*, mely fiatalságra vagy öregségre való tekintet nélkül állítja élesen szembe az ellentétes érdekpóluson állókat. Természetesen a fiatalság kérdésének megvitatásában is szerepet játszik az egységre redukálás, a felülről való gyámkodás, az érdekeltek részéről való tévedés vagy megtéveszteni akarás. Nagyon résen kell itt lenni annak a fiatalságnak, amelyik azt akarja, hogy egy természetes szelekció révén mindenkinek hely és munka jusson a jövő Magyarországában. Résen kell lenni, mert a reakció e kérdésben is minden eshetőségre készen várja a jövőt. A demokrácia jelszavát még megszólaltatja néha, de a régi

feudális politika szándékával. Padányi G. J. az 1930-ban kiadott Seregszemlében „olyan földbirtokpolitika inaugurálását" kívánja, mely „a földmíves szegénységen segít", de az elmélet vége az: jelentse ki magát késznek az ifjúság belevetni az Európa rendjéért folyó nemes versenybe. Az ifjúság s végeredményben a magyarság egyetemes érdeke olyan egyének kezében van, akik őrállásokba készülnek, s akik a napi politika kizárásával akarják megoldani a nemzetgazdasági kérdéseket. Az említett szerzőnek „Szárazvám" c. kiadványából tudjuk meg, milyen módon: „a tervgazdálkodás nem egyéb, mint a magyar gazda józansága, aki nem vesz olyasmit, ami nem szükséges, s ha pénzt ad ki, olyasmire költi, amiből termelni tud, amivel pénzt keres, szerez. Haszontalanságra a magáéból nem költ, okos beszerzésre azonban nyugodtan kölcsönt is vesz, és azt becsülettel vissza is fizeti." Ebből az ártatlan leegyszerűsítésből sejthetjük, hogyan akarják ezek a jövendő őrtállók a gazdasági újjáépítést megoldani.

De térjünk vissza a *szelekcióhoz*. Az Egyetem 1932. évi 4. sz. a diplomás ifjúság sorai közül a nemzetoktatói kar létesítését követeli azzal a céllal, hogy ez a „földmíves és proletárifjúság felvilágosítására használtassék fel". A jelzett lap egyik írója, Széchenyi J. gróf kitanulmányozván a diáknyomor-statisztikát, szerencsétlenségnek minősíti azt a kultúrpolitikát, mely a háborúk végével „tandíjkedvezmények özönével" terelte a főiskolákba az ifjúság oly rétegeit, „akik soha nem is gondoltak ezen pályák elérésére". Hunyady F. gróf még világosabban elmondja, hogyan gondolja a selejtezést. Már a középiskolában kezdené el, hogy a kevésbé tehetségeseket a gyakorlati irányba lehessen terelni. „Helytelen, az, hogy főleg kisiparosok, fővárosi altisztek etc., de részben a kisgazdák is mindenáron elméleti pályára kívánják gyermekeiket nevelni, mert ezáltal a szabad és kötött intellektuel pályákon egészségtelen túlzsúfoltság áll elő, másrészt pedig a kisgazda és kisiparos társadalom elveszti azokat a tehetséges és képzettebb elemeket, amelyek a maga sorai közt maradván, a maga társadalmi rétegének etikai és gazdasági átlagát növelni tudná." (A járatlan olvasó első pillanatban megijed a kiselejtezés energikus követelésétől. Ki tudja: egy sportkedvelő miniszter még bokszerek alkalmazásával is siettetheti ezt a selejtezést. De teljesen meg kell nyugodnunk, látván, hogy a szociológus gróf csak a középosztály gyermekeit akarja megmenteni a konkurrenciától, s a kisgazdatársadalom etikai színvonalát akarja emelni.)

Se nem véletlen, se nem jelentéktelen, hogy — mint a nép gazdasági és megélhetési problémáit általában, úgy az ifjúság kérdéseit is rajta kívül akarják megoldani és — nem közülük való emberek. Ami két éve még groteszknek látszott, az ma már szomorú bizonyosság, hogy az emberszelekció a munkájából — és csakis ebből — megélni akaró ifjúság ellenére történik. Egységesíteni akarják őket, akiket differenciált képességek tartanak feszültségben, s elprédálni az erejüket, mellyel építeni akarnak. Valóságlátás helyett a kozmikus erő misztikus talajára állítani őket, s a realitás elsikkasztása végett megereszteni a fantázia szárnyait.

Ebből a labirintusból csak egy kivezető út van: visszatérni az igazi korszellemhez, mely nem bénítani, de éltetni akar, melynek nincsenek misztikus céljai, melynek teremtő szándékaihoz *kell az ember* minden szellemi képességével és minden akaraterejével. *Becsületes szelekció korában nincs fölösleges termék*

és nincs fölösleges ember. Az igazi korszellem diadaláról nem akkor beszélhetünk, mikor milliók indulnak a kimagasló egyének után, hanem akkor, mikor kell a földmíves, az iparos, a szellemi munkás, az orvos, a mérnök, amikor nincsenek kimagasló egyének, de általánosan érzett nagy, termékeny szándékok vannak, melyek minden embert és minden energiát a közösség javára tudnak — nem *ki*használni, de *fel*használni.

Csak ilyen szelekció oldhatja meg az ember mai életproblémáját és döntheti el az ifjúság jövőjét is.

8. Rá kell mutatnunk — ha vázlatosan is — arra, hogy a beteges szelekció nemcsak helyzetbeli, de jellembeli eltolódásokat is termel ki. Az emberek — egyre kisebb része a *körön belül* van, s gőggel és megvetve nézi azokat, kik protekció hiányában a boldogulás *körén kívül* állnak, s onnan tárják ki kezüket „ripae ulterioris amore". Figyeljünk csak fel a mai élet jelenségeire: soha nem volt nagyobb „szégyen" szegénynek, szerénynek, nem törtetőnek, becsületesnek, nem protekciósnak lenni, mint napjainkban. Már a kis iskolás tanulók is lenézik azokat a társaikat, kiknek nincs „proti"-ja. Ez a szemérmetlen közhangulat éles válaszfalakat emel ember és ember közé, s a válaszfalon kívül eső emberek úgy érzik, hogy amint a munkájukra, úgy a becsületességükre, a megbízhatóságukra sincs szükség... *Nem kell* a hozzáértő ember, s *nem kell* a megbízható ember — ez a két végzetes negatívum a kontraszelekció szomorú eredménye. Nem is lehet másképp, hiszen az a tény, hogy mindenki *mást* csinál, mint amit kellene, már önmagában véve hazugsága, bántó ellentmondása a mai életnek s a logikai ellenmondásokból, hazugságokból következnek az erkölcsi ellenmondások és hazugságok, melyek újból a körön kívül maradtaknak okoznak lelki konfliktusokat. A jövőt csak olyan gazdasági és társadalmi rend oldhatja meg, melyben kell az értelmes ember, és kell a megbízható ember is.

A tanulmány az illegális kommunista párt legális folyóiratának, a *Gondolat*-nak nyitó cikke (1935). Jelen közlés a *Gondolat antológia* (Budapest 1978.) szövege alapján. — Kemény bevezető tanulmánya jelzi, hogy a folyóirat az emberről kíván szólni az emberhez. A magyar középosztályt, azon belül a magyar értelmiséget kívánja felrázni eltompultságából, mindenbe való beletörődéséből. Rámutat, hogy a Horthy-korszakban az öreg és a fiatal értelmiségnek közös problémája, hogy nem látja értelmét munkájának és így életének sem. — Marxista analízist ad a szellemi munka helyzetének változásáról. Igaz, hogy a burzsoázia „fizetett bérmunkásává változtatta át az orvost, a jogtudóst, a papot, a költőt, a tudomány emberét" — idézi Marx szavait —, de az mint ilyen, a kapitalizmus kezdetén ki tudta fejteni szakszerű képességeit. A világháború után, a válság éveiben nincs többé szükség a tehetségekre, egyéniségekre, haladásra.

[1] Spengler műve, a *Nyugat alkonya.* — [2] *Az írástudók árulása* Julien *Benda*, haladó francia gondolkodó írása. Magyarra is lefordították, Babits Mihály írt hozzá előszót. A 30-as években a haladó szellemű magyar írók, rá hivatkozva mozgósítanak a fasizmus ellen. — [3] *Numerus clausus* zárt számot jelent. 1920-ban vezették be a magyar egyetemeken nemzetiségi és faji megkülönböztetés céljából. Például az egyetemre felvett hallgatóknak csak 5%-a lehetett zsidó származású, mivel az ország lakosságának 5%-át tették ki. — Azt természetesen nem vették figyelembe, hogy a lakosság hány százaléka munkás vagy paraszt. Sőt, a magas középiskolai tandíjak bevezetésével még a lehetősége sem volt meg annak, hogy az egyetem által megkövetelt előképzettséget megszerezzék. Az egyetemi hallgatók többsége a „középosztályból", a tisztviselőrétegből került ki, amelyről Kemény Gábor „A magyar középosztály természetrajza" című nagyszerű szociológiai tanulmányában

(*Korunk*, 1933.) így ír: „kiszolgálója az uralkodó klikkek érdekeinek; sohasem volt demokratikus, még őszintén liberális sem..." — [4] *Czakó* Ambró (sz. 1887) előbb római katolikus, majd református lelkész. Tanár és bölcsészdoktor. 1919-ben főiskolai tanár, ezért az ellenforradalom alatt elmozdítják állásából. 1921—1923-ban a *Független Szemle* szerkesztője. Lapját betiltják, a sajtóeljárás elől külföldre távozik. Kanadában telepszik le, Torontóban lelkészként működik. A legnagyobb vihart „A vallás a kommunista társadalomban" című munkája váltotta ki, amelyet 1919-ben írt. — [5] *Király* György (1887—1922) irodalomtörténész, középiskolai tanár. A Tanácsköztársaság idején nevezik ki egyetemi tanárrá. Az ellenforradalom idején fegyelmi határozattal megfosztják állásától. — [6] *Supka* Géza (1883—1956) régész, műtörténész, publicista. Polgári radikális nézeteket vallott, Jászi Oszkár köréhez tartozott. 1921-ben elbocsátják múzeumi állásából. Publicisztikai munkát végez, műfordítással is foglalkozik. — [7] *Révay* József (1881—1970), író, irodalomtörténész. Klasszika-filológus. A Tanácsköztársaság idején egyetemi tanári kinevezést kap és a Közoktatási Népbiztosság Iskolai Osztályának vezetője. 1920-ban állását veszti. A felszabadulás után rehabilitálják. Számos regény szerzője illetve fordítója. „Gyilkos szatírájú" cikkei a budapesti egyetem bölcsészeti karáról, a magyar közoktatás ügyéről és az Akadémiáról Szyl Miklós álnéven jelentek meg az *Auróra* 1919. szept. és 1920. febr. számában, valamint a *Független Szemle* 1922. februári számában. — [8] *Kövesligethy* Radó (1864—1934) csillagász, geofizikus, egyetemi tanár, az MTA tagja. A földrengéskutatás terén elért eredményeivel korában világviszonylatban is a legkiválóbbak közé tartozott. Ő alapította Budapesten a Magyar Földrengési Számolási Intézetet és az Egyetemi Földrengési Obszervatóriumot. A Tanácsköztársaság idején a Tanárképző Intézet igazgatója. Ezért 1921-ben az Egyetemi Tanácstól megrovásban részesült és egyetemi tanári munkáját csak 1924-ben folytathatta. — *Schmidt* József (1868—1933) indogermanista nyelvész. 1910-től a budapesti egyetem tanára, 1911-től az MTA tagja. A Tanácsköztársaság idején tanúsított haladó magatartása miatt az ellenforradalom idején állásáról való lemondásra kényszerítik. — *Zóványi* Jenő (1865—1958) egyháztörténész, egyetemi tanár. Sárospatakon 1889-ben teológiai tanári képesítést nyer. 1901-től a sárospataki teológiai Akadémia tanára. Felvilágosult liberális magatartása miatt átmenetileg (1910—1912) megfosztják állásától. 1914-ben a debreceni egyetem egyháztörténeti tanárává nevezik ki. Az 1918-ban és 1919-ben tanúsított haladó magatartása miatt 1920-ban megfosztották lelkészi tisztétől, 1922-ben nyugdíjazták. — *Vámbéry* Rusztem (1872—1950) jogtudós, ügyvéd, egyetemi tanár. A polgári radikalizmus ismert képviselője a magyar jogtudományban. A Társadalomtudományi Társaság aktív tagja. 1918 október végén a Magyar Nemzeti Tanács tagja. Az uralomra jutott ellenforradalom megfosztotta tanszékétől. Mint ügyvéd több politikai perben a védelem vezetője. 1926 és 1938 között a *Századunk* szerkesztője. 1938-ban Londonba emigrál, majd az USA-ba költözik. 1947—1948-ban Magyarország washingtoni követe. — *Rohoska* József (1871—1938) Debrecenben és Sárospatakon teológiát tanul. 1901-től a sárospataki teológiai Akadémián tanár. 1920-ban megfosztják állásától. — *Szimonidesz* Lajos (1884—1965) evangélikus lelkész, művelődéstörténész. A Tanácsköztársaság idején Nagybörzsönyben volt lelkész, ahol a község direktóriuma elnökének választották meg. Az ellenforradalom idején megfosztották állásától. Haladó szellemű vallástörténeti tanulmányokat írt. 1945 után vezérőrnagyi rangban protestáns tábori püspökké nevezték ki. — Az itt felsorolt személyek csak csekély hányadát alkotják azoknak a tehetséges és kiváló személyeknek, akiknek Magyarországon nem volt helyük az egyetemen. Így pl. *Hevesy* György József (1885—1966) fiziko-kémikust, aki 1918 őszétől a budapesti tudományegyetem II. számú fizikai tanszékének vezetője, a Tanácsköztársaság leverése után megfosztják tanszékétől. Niels Bohr meghívására Koppenhágába megy. 1926-tól a freiburgi egyetem fizikai-kémiai tanszékének vezetője. A fasizmus uralomra jutásakor visszamegy Koppenhágába, majd Stockholmba. 1943-ban Nobel-díjat kap azért a több évtizedes munkájáért, amelynek eredményeként radioizotópok segítségével biológiai, orvosi folyamatok újszerű vizsgálata vált lehetővé. 1959-ben „Az atom békés felhasználásáért" díjat kapta. — Vagy *Beke* Manó (1862—1946) egyetemi tanárt, akinek matematikai könyvei és oktató munkája nyomán a matematikusok több generációja nőtt fel, azzal az indoklással bocsátották el a budapesti tudományegyetemről, hogy „a Tanácsköztársaság alatt, nem külső kényszerrel, hanem önszántából, lehetővé tette fiatal munkások számára, hogy az egyetemen tanulhassanak".

Bálint György

ODISSZEUSZ VAGY AZ ÓVATOSSÁG

1

Hosszú és nehéz az út a „földi táplálékok" felé. A legtöbb ember el sem juthat a valóság ama őszinte és természetes örömeihez, az ösztönök és hajlamok teljes érvényesülésének ama lehetőségeihez, melyeket André Gide földi táplálékoknak, „nourritures terrestres"-nek nevez. Bizonyára ezért vágynak olyan sokan földöntúli táplálékokra. Földi táplálékokkal élni annyi, mint: egészen élni, sőt, néha, szükség esetén — nietzschei szóval — veszedelmesen élni. Az állatok nagyjából így élnek — természetesen nem a háziállatok. Az emberek nem élhetnek így, még a legprimitívebbek sem: bizonyos alapvető, belső gátlások akadályozzák őket, és valószínű, hogy éppen ezek a gátlások különböztetik meg őket a többi állattól. Alighanem igaza van Róheim Gézának, a primitívek magyar tudósának, aki azt tartja, hogy az ember olyan állat, mely sohasem tudott egészen felnőtté válni: valami infantilis majomféle. E bonyolult gátló erők a mélylélektan birodalmába tartoznak. De sokkal kézenfekvőbb kérdés: mi akadályozza a mai társadalom embertömegeit, hogy szabadon beleharaphassanak azoknak a földi táplálékoknak még mindig elég szép halmazába, melyektől lelki gátlások nem tiltják el őket? Arról lemondtunk már, hogy egészen tökéletesen, tehát állati módon élhessünk: de miért nem élhetünk legalább féltökéletesen, emberi módon? Miért kell a mai társadalomban, mely állítólag az individualizmus alapján áll, az emberek többségének elsatnyult vagy eltorzult egyéniséggel élnie?

2

Hogy erre választ kaphassunk, három fogalom szoros kapcsolatát kell felismernünk. E három fogalom: az egyéniség, a szegénység és az óvatosság. Tulajdonképpen családi kapocs van közöttük, az egyéniség és szegénység házasságából, e szörnyű mésalliance-ból született az óvatosság. Ez a háromtagú család a tőkésrend legfőbb spirituális egysége, hogy úgy mondjuk, a szentségtelen család. Kapcsolatuk dialektikus. Az egyéniség a szegénység hatása alatt átalakul önmaga ellentétévé: óvatossággá. Végeredményben mi az egyéniség, amiről korunkban olyan sokat vitáznak? Ezt is csak dialektikusan foghatjuk fel: az egyé-

niség tulajdonképpen folyamat, a személy lelki és szellemi funkcióinak akadálytalan mozgása, érzéseinek végigérzése, gondolatainak végiggondolása, lehetőségeinek, képességeinek szabad érvényesülése. André Gide legutóbbi könyvében így kiált a fiatal munkás felé, akihez szavait intézi: „Ose devenir ce qui tu es"! — „merj azzá válni, aki vagy!" Egyéniségnek lenni tehát annyi, mint felszabadítani a bennünk rejlő termelőerőket. Egyéniség tehát annyi, mint szabadság.

Az óvatosság pedig mindennek az ellentéte. Óvatosnak lenni annyi, mint veszélyek elől visszavonulni, kényszereknek engedelmeskedni, lelki és szellemi funkciókat meggyőződésünk ellenére elfojtani vagy félretenni, lehetőségeinket, képességeinket taktikusan átgyúrni vagy körülnyesegetni. Az óvatos ember nem mer mindent kihozni magából, nem mer azzá válni, aki. Az óvatosság a bennünk rejlő termelőerők lebéklyózása, tehát a szabadság ellentéte. Valamennyien jól tudjuk, mit jelent az óvatosság, mely gyakran a legmélyebb elaljasodáshoz tud vezetni, és csírájukban öli meg a legnagyobb emberi értékeket. Korunkat, a hanyatló kapitalizmus korát, az óvatosság korának is nevezhetjük.

Az óvatosság romboló hatásáról később szólunk még. Most még az óvatosság kiváltójáról, értelmi szerzőjéről: a szegénységről kell egyet-mást mondani.

3

„Szegény vagyok" — köszöntött be egyszer ajtómon egy ember, és pénzt kért, mint annyian. Társadalmunkban általában mindenki pénzt kér vagy pénzben kifejezhető erkölcsieket, ellenszolgáltatással vagy anélkül. Mind megindokolják kérésüket, hosszasan és bonyolultan. A legtisztább indokolás kétségtelenül ez volt, ez a két komor és puritán szó, mint két kalapácsütés. Egyszer, valamivel régebben, egy másik ember e szavakkal csengetett be: „Éhes vagyok." Ez is megdöbbentő és hatásos volt a maga egyszerűségében, de talán egy kissé túlságosan is egyszerű. A másik indokolás, a „szegény vagyok", mélyebb és átfogóbb jelentőségű. Mert szegénynek lenni több, mint éhezni. Az éhség tulajdonképpep csak egyik tényezője a szegénységnek. A szegénységet nem csillapítja egy darab kenyér vagy egy tányér leves. A rongyos ruha is csak egy szegénységtényező, a rossz lakás is (vagy éppen a lakástalanság). Ezek csak kődarabok, melyekből a szegénység hatalmas és sivár épületének alapja készül. Az épület az alapon áll, de nem azonos vele: több annál. Nem mindenki szegény, akinek kevés az ennivalója, rossz a ruhája vagy silány a lakása. Egy expedíciós társaság tagjai, akik a sivatagban vagy a Himaláján eltévedve, kellő élelem, öltözet és fedél nélkül gyötrődnek, nem mondhatók szegényeknek. Ugyanígy nem szegények a szó igazi értelmében egy villongó ország fegyverre kelt polgárai sem, akiknek rövidebb-hosszabb időre le kell mondaniuk a testi szükségletek hiánytalan kielégítéséről. Az állapot, melyben többé-kevésbé szenvednek, nem szegénység, csak anyaghiány. Az anyaghiányba került emberek a Himaláján, Spanyolországban vagy Kínában bizonyára sok esetben rosszabbul táplálkoznak és takaróznak egy nyugat-európai bányásznál, sőt még talán egy magyar zsellérparasztnál is, ami már nehezebb teljesítmény. Vannak pillanatok, amikor ezek az emberek,

éhezésük gyötrelmeiben megirigyelnék a magyar zsellért a maga híg lebbencsleveséért, amikor a dühöngő hóviharban paradicsomi búvóhelyet jelentene számukra egy alföldi ridegparaszt-család nyomorúságos kunyhója. És mégsem ők a szegények, hanem a magyar parasztok, vagy a hozzájuk képest arisztokratikusan élő nyugat-európai munkások. Mert a szegénység sokkal több és sokkal elviselhetetlenebb, mint az anyaghiány. A szegénységhez az egyik oldal anyaghiányán kívül még valami kell: anyagbőség a másik oldalon. Gazdagság és szegénység a magántulajdon társadalmában egymást teremtik: az egyik oldal gazdagsága nem jöhet létre, és nem maradhat fenn, a másik oldal szegénysége nélkül, és megfordítva. Társadalmunkban tehát a gazdagság és szegénység, mint egy nagy német szociológus mondja: egységes egészet alkotó ellentétek, két oldala ugyanannak az egységnek. A szegénység lényege tehát a kizsákmányoltság, és ami ebből következik, a teljes kiszolgáltatottság. A szegény ember mindig más emberektől függ, és élete napról napra megújuló küzdelem, hogy fennmaradását biztosítsa. Egy másik szociológus szerint az ókori rabszolgatársadalomban a munkaszervező erő a korbács volt, a mai társadalomban pedig az éhségtől való félelem. A szegény ember élete szakadatlan küzdelem a fizikai megsemmisülés ellen. Uralkodó érzése a gond, és uralkodó lelki alkata az óvatosság. Azt szokták mondani, hogy aki alacsonyan van, az nem eshetik nagyot. Hazug felfogás! Aki egészen alacsonyan van, az esheti a legnagyobbat, a legvégzetesebbet, az már csak a föld alá eshet. A gazdag ember, ha kockázatba kerül, a jólétet kockáztatja csupán, a szegény ember viszont magát a puszta létét. Ezért a szegénynél alig merülhetnek fel az egyéniség problémái; neki szakadatlanul a lét alapkérdéseire kell feleletet találni. A kenyérprobléma, mely mások lelki életében eltörpül, a szegénynél óriássá növekszik, és túlméretezetten nehezedik rá. Itt van a szegénység igazi tragédiája. Nem véletlen, hogy minden európai nyelv szegénynek nevezi a sajnálatra méltó szegényt, még átvitt értelemben is. Azt is szegénynek mondják, akinek nincsenek anyagi gondjai, a halottat, a gyászoló rokont, a megcsalt férjet vagy a sintér zaklatta kutyát. Balsorsát nyugodtan illethetnék valami más szomorú jelzővel, nevezhetnék például találomra betegnek vagy ügyetlennek, hiszen ezeknek a fogalmaknak éppoly kevés közük van szánalmas állapotához, mint a szegénységnek. Mégis szegénynek nevezik, mert érzik, hogy ennél súlyosabbat és tragikusabbat nem mondhatnának. Minden csapás áldozatát szegénynek mondják, mert a szegénység az első alapvető csapás, minden egyéb csak utána következik. Az az elv érvényesül, mint a rómaiaknál, akik minden császárjukat Caesarnak nevezték, mert első egyeduralkodójuk neve Caesar volt. A szegénység a csapások rendszerének első egyeduralkodója.

4

Túl az egész testi nyomorúságon, az élelem, az öltözék, a lakás és az egészség hiányosságain kívül még más nyomorúságok is kietlenné teszik a szegény életét. Így elsősorban nem ismeri a munka örömét! „A boldogság előfeltétele — mondta Gide még 1936-ban —, hogy az ember örömet találjon a munkájában." Mélyek

és csodálatosak a munka örömei. Bizonyos fokig minden munka művészi alkotás. A dolgozó küzd az anyaggal, és hat rá; rákényszeríti akaratát, és egy kicsit a maga képére formálja. Az ember a munkáján keresztül hat a külvilágra, ezen keresztül veszi ki részét a közösség életéből. A munka tulajdonképpen az ember határozott kijelentése, melyben a maga egyéniségét állítja és egyben bizonyítja. De az egyéniség e diadalmas kifejezésének örömében nem részesülhet a szegény ember, akinek munkáját kizsákmányolják. „A legfárasztóbb munka is örömmel járhat, ha a munkás tudja, hogy élvezheti munkájának gyümölcsét. Az átok ott kezdődik, amikor a munkást kizsákmányolja egy rejtélyes másvalaki, aki nem ismeri a munkást, csak munkája hozadékát. Nem a fáradozás teszi átkossá a munkát, hanem az, hogy a fáradozás elmosódik, beleolvad abba a nyereségbe, amit az élvez, aki nem is vett részt az erőfeszítésben. Amint a munka feladattá válik, melyen a munkás igyekszik mielőbb túllenni, vége az örömnek." A szegény ember munkája ilyen. Nem energiakifejtés, csak robot. És ha nem dolgozik, tétlensége nem pihenés, csak tespedés. A tétlenség öröme pedig éppúgy nem adatott meg neki, mint a munkáé. A boldog tétlenség, a sikeres munka gyümölcse. De hogyan ismerhetné az eredménytelen robotban elcsigázott ember az elégedett elernyedést? A nyugalom sok szépsége elérhetetlen számára: a csendes szemlélődés meghitt örömei, az ellankadás és lassú zsibbadás érzése, a lebegő mozdulatlanság, a nagy és teljes elszabadulás mindentől, hogy az ember már önmagát sem érzi, és a világ rezgése is elcsitul körülötte. A test és a lélek nagy békéjének ezek a ritka és végtelennek tűnő pillanatai a legtöbb szegény ember életéből éppúgy hiányoznak, mint a termékeny harc drámai csúcspontjai. A feszültség és elernyedés spontán és dinamikus változásai adják az élet teljességét. De a kizsákmányolt ember, a kiszolgáltatott ember nem tud tökéletesen nekilendülni, sem tökéletesen elernyedni. Az óvatosság megakadályozza ebben, és arra kényszeríti, hogy minden irányban fékezze magát. Nem kezdhet, és nem fejezhet be semmit: ő az örök folytató. Nem teremthet magának helyzeteket: mindig kényszerhelyzetben van.

Mi a szegény ember élete célja? Erre egységes választ alig adhatunk. Ő maga még akkor sem válaszolhatna határozottan, ha megengedhetné magának az elvont spekulációt. Egy bizonyos: társadalmunkban a munkás, a szegényparaszt és az ő színvonalukra szorított bérmunkás entellektüel életében már azért is nehéz célt keresni, mert élete maga sem öncél, hanem csupán eszköz. Osztályuk csak eszköz az uralkodó osztály céljának elérésére, és egyénenként is mindegyik a maga külön uralkodójának célját szolgálja. Ha tehát a szegény ember maga is csak eszköz, mi lehet az eszköz célja? Végső célja természetesen csak az lehet, hogy eszközből maga is céllá emelkedjék egyszer. A legtöbb országban azonban a szegény emberek egyeteme még nem jutott el a cél megvalósításáig. Célja, illetve céljainak nagy része egyelőre még csak az, ami más, előnyösebb helyzetben levő embereknél már csak eszköz — a testi szükségletek fedezése. Mindenki másnál ez csak az első lépés az élet felé, a szegénységnél ez a betetőzés. És csak ha már ez az eszközből lett cél is elérhetetlenné válik a szegény ember számára, csak ez lendíti át a másik végletbe, csak ez ad megfordított irányt energiájának, hogy a célt ismét lefokozza eszközzé, és az igazi, a nagy cél elérésére törekedjék. Egyelőre az óvatosság betartatja vele a talmi

aranyszabályt: aki sokat markol, keveset kap. Óvatosságból keveset markol tehát, de mindjobban észre kell vennie, hogy egy árnyalattal mindig kevesebbet kap, mint amennyit markol. Ez a különbség egyre nagyobb lesz, és végre a szegény ember csak egészen keveset markol, és már semmit sem kap. És ekkor helyzete rákényszeríti majd, hogy belássa: sokat kell markolnia ahhoz, hogy keveset kaphassunk, és rengeteget kell markolnia ahhoz, hogy sokat kaphassunk. Ma még kénytelen a gyomorkérdés megoldása érdekében minden egyéb kérdést mindjobban elhanyagolni, de ha egy bizonyos mélypontot elért, egyszerre kénytelen lesz ezeket a kérdéseket megoldani, mert ezek nélkül már a gyomorkérdés sem lesz megoldható. A történelemben sok példa volt erre. Így például a különböző uralmi rendszerek elnyomott rétegei egy ideig a gazdasági célok elérése érdekében lemondtak a politikai célokról, és csak válságuk mélypontján értették meg, hogy most már csak a politikai hatalom megszerzése útján érhetik el gazdasági céljaikat is.

5

A szegények nagy része ma még csak az alapvető gazdasági célok megoldását keresi; tehát röviden: enni akar, több-kevesebb, de inkább kevesebb sikerrel. Más ember azért eszik, hogy élhessen, a szegény viszont azért él, hogy ehessen. Mennél szegényebb, annál inkább irányítja minden erejét erre az egy célra, és annál következetesebben alárendel neki minden mást. Mennél szegényebb, annál gondosabban visszatartja életerejét a szabad és sokágú érvényesüléstől az óvatosság. Mennél szegényebb tehát, annál kevésbé van egyénisége. Társadalmunk, melynek alapja állítólag az egyéniség, úgy van ezzel is, mint a vagyonnal. Kevés kézbe összpontosítja. Kis csoport áll szemben egy nagy tömeggel: a kis csoportnak jut a vagyon és az egyéniség, a nagy tömegnek jut a szegénység és az óvatosság. Sőt, az óvatosság még expanzívabb a szegénységnél is. Nem korlátozódik a meglevő szegénység határai közé. A leendő, a várható szegénység is óvatossággá alakítja át az egyéniséget. Így vesztik el egyéniségüket fokról fokra a kispolgárok tömegei is, különösen a szellemi emberek, akik ma legkülönbözőbb hatalmak kiszolgáltatottjai. E hatalmak, mint egykor Zeusz, szemöldökrándítással tudnak sorsokat halomra dönteni. A szellemi emberek pedig megtanulják Zeusz szemöldökrándításait lesni. Ők, akik hivatásuk gyakorlásánál nem nélkülözhetik az egyéniséget, mint ahogy a katona nem nélkülözheti a fegyvert, fokról fokra feladják azt, és mindinkább az óvatosság fő bűnébe esnek. És ami a legsúlyosabb: sokan már észre sem veszik. Eleinte talán kedvük és elvük ellenére teszik, még lázonganak egy kissé ott, ahol senki sem látja őket, aztán valahogyan csak megszokják az új helyzetet, mint a vadállatok a ketrecet. Beletörődnek: incipit tragoedia.

És beletörődnek, sajnos, még sokan, akiket egyéniségük feladásáért nem kárpótolhatnak húsosfazekak. Puhító és őrlő napi küzdelmeik értelmén ritkán gondolkoznak. Alig jut eszükbe erőpocsékolásuk szörnyű meddősége. Pedig milyen égbekiáltóan értelmetlen ez az erőpocsékolás. Hiszen egy magyar szegényparasztnak vagy munkásnak ma, hogy napi kenyerét meghódítsa, nem

kevesebb erőfeszítésre van szüksége, mint amennyi Nagy Sándornak kellett néhány kisebb világbirodalom meghódításához. Egy nagyobb darab kenyér, egy jobb falat, egy tűrhetőbb ruhadarab megszerzése oly ritka és tündöklő eredmény a számára, olyan csúcsteljesítménye pályájának, mint ami Napóleon számára a marengói győzelem volt. Természetesen, csak az erőfeszítés mennyisége tekintetében, mert a munka és az eredmény minőségét nem lehet e nevezetes haditényekével összehasonlítani. A szegény emberek életének ezek a történelmi tényei nem igazi teljesítmények, melyekben a lélek eljut a teljes kielégüléshez, melyekről Vörösmarty azt mondta: „Ez jó mulatság, férfimunka volt." A „jó mulatság, férfimunka" lényege a küzdelem: a szegény ember pedig végeredményben nem küzd, csak küszködik. Fáradozása eredményeként nem diadalkapun vonul be, csak valami rosszul fizető üzem kapuján, vagy az OTI rendelőjének ajtaján. Munkája gyümölcsét nem szemlélheti büszkén, legjobb esetben elfogyasztja, sebtében és keserű szájjal. De legtöbb erőkifejtésének eredménye negatív, legtöbbször azért vesződik és gyötrődik, hogy bizonyos dolgok ne történjenek vele, ne szállítsák le a bérét, ne tegyék ki az utcára, ne verjék meg. A szegények most már mindinkább csak ilyen negatív örömökhöz jutnak, és a küszködés, mellyel ezeket a sivár és örömtelen örömöket maguknak biztosíthatják, egyre keményebb és egyre reménytelenebb. Olyan a szegény ember, mint a kezdő úszó, kit a kényszerűség a víz ellenséges hatalmába dobott. Görcsösen kell dolgoznia, karja, lába és tüdeje teljes kihasználásával, de nem azért, hogy előrejusson a vízen, hanem csak hogy el ne merüljön. Az ilyen úszó, aki folyton a vízbefúlás rémével birkózik, nem ismerheti az úszás örömeit, az izmok játékának harmóniáját, a hűs anyag érintésének kéjét, a „somno mollior unda", az álomnál is lágyabb hullámok ringató gyöngédségét és a biztos előrelendülést a csillogó távlatok felé. Csak az ellenséges elem nyomasztó súlyát ismeri, az orrán-száján beáramló víz megújuló támadásait, és a hullámverés végtelen zúgása helyett csak szívének kétségbeesett kopogása visszhangzik a fejében.

Vergődve, örömök és lehetőségek nélkül él tehát társadalmunkban az emberek legnagyobb része. Ha napi munkájuknál látjuk őket, vagy a tétlenség rövid időszakaiban, ha megfigyeljük életüket, kapcsolataikat, magánügyeik alakulását, sivár meddőséget érzünk. Nemcsak a nyomor szélsőséges és kiáltó eseteiben, hanem azoknak az embereknek nagy átlagánál is, akik abban az állítólag szerencsés helyzetben vannak, hogy rendszeresen megkereshetik a mindennapi száraz és sótalan kenyeret. Mostanában a munkanélküliek kivételesen tragikus helyzete kissé elvonja a figyelmet a nagy többségről. Jóindulatú polgári körökben azt hiszik, hogy a mai keserves időkben már az is megoldja a szegény ember életét, ha munkához jut. Pedig a dolgozók, a silány béren tengődők kopár és színtelen átlagélete az igazi tömegjelenség, társadalmunk állandó és jellemző tünete. Ebben a tömegben vannak árnyalatok és rétegeződések. Az egyik réteg alig él tűrhetőbben, mint a munkanélküliek, a másik esetleg már közel jár a polgári élet külterületéhez. E két szélső, dolgozó réteg között sok az átmenet, és mindezek a csoportok többé-kevésbé önállóan küszködnek a maguk létkérdésével, és néha ellentétbe kerülnek egymással. A középparaszt természetesen másképpen él és másra törekszik, mint a szegényparaszt; az úgynevezett mun-

kásarisztokrácia, a gazdasági harcok során, gyakran kerül ellentétbe a rosszul fizetett proletárral, és a bérmunkás entellektüel, a tisztviselő és a többi kispolgár rendszerint hidegen és értetlenül áll szemben a parasztok és munkások összes kategóriáival — még akkor is, ha anyagi életszínvonala nem jobb azokénál. De bármilyen éles pillanatnyi ellentétek választják is el a kispolgárt és a kispolgári szintre vergődött parasztot vagy előmunkást az egészen szegények nagy tömegétől — valami közös mégis van az életükben. Valamennyiük életéből hiányzik az egyéniség, a funkciók szabadsága. Mint már mondottuk, ezt a szabadságot sokszor úgy gátolja a szegénységtől való félelem, mint maga a szegénység. Ezért a kispolgárság alsó rétegeinek életéből éppúgy hiányzik a „földi táplálék" egészséges és üdítő íze, mint a legszegényebbekéből. Van valami rideg az életükben, valami kényelmetlen és nyirkos. Jellemük sok esetben megromlik, mint az egészségtelen helyen tartott anyagok. Az egyéniség és az óvatosság között az a legnagyobb különbség, hogy az egyéniség az ember minden tulajdonságát egyformán kifejleszti, az óvatosság viszont túlfejleszti a létfenntartáshoz leginkább szükséges tulajdonságokat, a többieket pedig megbízhatatlanoknak, veszélyeseknek tartja, és mesterségesen elsorvasztja. Az óvatosság elsősorban a védekező tulajdonságoknak kedvez. Kedvence az alázat, a hamis jóindulat és szolgálatkészség, ami a legtöbb esetben a legvisszataszítóbb szolgalelkűségig fajul. Másik kedvence a ravaszság. A ravaszság a rabszolgák bölcsessége. Az egzisztenciáját féltő, örökké kiszolgáltatott ember legtöbbször nem mer szembeszállni ellenfeleivel, hanem csak megkerüli őket. Természetesen egész élete elhasználódik ezekben a trükkökben. De kifejleszt az óvatosság néha támadó tulajdonságokat is. Nagyon kedvel egy bizonyos nyugtalanul erőszakos fellépést, egy bizonyos „már előre visszaütő" agresszivitást. Ez a rabszolgák bátorsága. Ez olyan ellenfelekkel szemben érvényesül, akiktől remélni lehet, hogy nem erősek. Rendszerint vetélytársnak tartott rabszolgatársakkal szemben. Milyen sokszor nyilatkoznak meg előttünk mindezek a tulajdonságok, a napnak minden órájában! Milyen csodálatos marakodásokat láthatunk egészen selejtes és apró koncok fölött, és milyen ügyetlen ügyeskedésnek, gyanús megalázkodásnak lehetünk folyton tanúi. Mennyi görcsös igyekezet, és milyen kevés eredmény! Az életet akarnák biztosítani ezekkel az erőlködésekkel, és közben mindinkább eltávolodnak az élettől, és nem marad más, csak erőlködés. A megalázó, ravaszkodó vagy arcátlanul törtető embernek az a célja, hogy magántulajdont szerezzen, és közben végképp elveszti saját magát is. A jellemnek ezeket az eltorzulásait sokkal inkább megtaláljuk a kispolgárok körében, mint az egészen szegény embereknél. Hiszen az egészen szegények tudják, hogy sohasem szerezhetnek magántulajdont, és megtartanivalójuk sincs egyéb, mint a puszta létük. Nemigen támadnak, legfeljebb önmagukon követnek el erőszakot; nemigen ravaszkodnak, legfeljebb önmagukat csapják be. Kénytelenek eltiltani magukat minden szabadságtól, úgyszólván minden olyan mozdulattól, ami nem közvetlenül a létfenntartást szolgálja. Szigorúak önmagukhoz. Kerülniük kell minden kis ellanyhulást, minden félrelépést és akár csak egy másodpercnyi gondtalan fellélegzést. Nekik mindig a tárgynál kell maradniuk, sohasem foglalkozhatnak mással. Pedig az élet nem teljes az ilyen mással foglalkozások, az ilyen alkalmi gondatlanságok és spontán elkalandozások nélkül. Nem

igazi az életünk, ha nem tudunk időnkint megfeledkezni magunkról. De az élet olyan fényűzés, amit a szegények nem engedhetnek meg maguknak. Folyton készenlétben vannak, és úgy élnek, mint Odisszeusz Scylla és Charybdis között.

7

Hogy ennek az állandó odisszeuszi lelki állapotnak tragikumát egészen átérezhessük, néhány pillantást kell vetnünk három lelki állapotra, melyekkel Nietzsche foglalkozik a *Geburt der Tragoedie*-ben. Ez a három lelki állapot: a dionüszoszi, az apollói és a szókratészi. Nietzsche számára elsősorban esztétikai fogalmak ezek, melyek a görög tragédia alakulásának állomásait jelzik, de mélyebb és ősibb értelmet is ad nekik, különösen a dionüszoszinak és az apollóinak. Az apollói élményt az álomhoz hasonlítja, a dionüszoszit pedig a mámorhoz. Derűs és világos álomhoz hasonlít az apollói lelki állapot, melyben tiszta fény világítja meg a magasabbrendű valóságot. Józan és napfényes fantázia, kiegyensúlyozott építőerő, élesen körvonalazott egyéniség — ez az, ami az emberben apollói, ez az örökség, amit a napistentől kapott. A dionüszoszi élmény viszont a mámornak rokona. A legmélyebb borzongások és egyben a legmélyebb elragadtatások állapota ez. Ebben a robbanóan izgalmas lelki helyzetben teljes hőfokúra hevülnek az ősi indulatok. Ilyenkor megszűnik az egyéni különállás, a „principium individuationis". „Ilyenkor — mondja Nietzsche — nemcsak ember és ember forr össze újból, hanem az elidegenedett, ellenséges vagy leigázott természet üli meg újra a kiengesztelődés ünnepét elveszett fiával, az emberrel... Most a rabszolga ismét szabad ember, most széttörnek a merev, ellenséges korlátok, melyeket szükség, önkény vagy az arcátlan divat állított az emberek közé... Énekelve és táncolva oldódik fel az ember egy magasabb közösségben. Elfelejti a járást és a beszédet, táncolva készül felszállni a levegőbe. Az ember most nem művész, hanem maga is alkotás." Így írja le Nietzsche a dionüszoszi lelki állapotot. E kettőnek, az apollóinak és a dionüszoszinak egymásba szövődéséből és harmonikus változásából született meg az emberi lélek egyik legtisztább és legnagyobb kifejezési módja: a görög tragédia. És amikor Nietzsche ennek a műfajnak elmúlását panaszolja, tulajdonképpen az ember dionüszoszi és apollói lelki állapotának és életének múlását siratja benne. A szókratészi lelkiséget teszi felelőssé a görög tragédia hanyatlásáért. Szókratész és a szókratészi ember csak észember, teoretikus ember. A csak racionalista szemléletben látja Nietzsche a tragédia tragédiáját és ezzel együtt az emberiség tragédiáját.

A napsugarasan józan és ugyanolyan napsugarasan mámoros ember helyét az okoskodó elméleti ember foglalja el. Nietzsche nem kutatta ennek a változásnak társadalmi okait, és egész világszemléletéből hiányzik a termelőerők szerepének felismerése. A megoldást attól várja, a maga elvont síkján, hogy Szókratész, az elmélkedő, egyszer majd megtanul zenélni. A zenélő Szókratész, az észember, aki az álmot és a mámort is ismeri – ez hozza majd meg a szabadulást. Nagyjából igaza lehet: a jövő embere valószínűleg ilyen zenélő Szókra-

tész lesz majd, akitől nem idegenek a lélek nagy, apollói és dionüszoszi élményei. Egy bizonyos: Szókratész, az elméleti ember, megtanulhat még zenélni, és megismerheti még a lebegő apollói derűt és a kavargó dionüszoszi részegséget. De az az ember, akit az előbb odisszeuszinak neveztünk, a kínjában és nyomorában egyoldalúan gyakorlativá vált ember nem tanulhat meg zenélni mindaddig, amíg fennállnak ama bizonyos „merev, ellenséges korlátok", melyek idáig juttatták. Az odisszeuszi ember nem ismer mást, csak óvatosságot. „Zenélj, Szókratész" — kívánja Nietzsche. De ki kívánhat zenét a mai Odisszeusztól, aki Okeánosz kegyetlen és sivár viharaiban küzd az életéért? Helyzete keservesebb a mondabeli Odisszeuszénál is, mert Pozeidon, a tenger hatalmas ura, nemcsak haragszik rá, mint egykor Laertez fiára, hanem belőle akar megélni, és a gyötrelmeiből akar magának palotát emelni az Olimpuszon. Laertez fia mégiscsak király volt Ithakában, és küszködéseinek gazdag végcélja volt. Ez az Odisszeusz, ha legtöbbször csak védekezett is, erős volt, és nem hiányzott belőle az életöröm. A mai Odisszeusz csak a védekező szerepet örökölte tőle, életöröm nélkül. És azt a tulajdonságot, mely örök jelzőjévé vált Homérosz óvatos hősének. „Polümétisz" volt Odisszeusz mindig, polümétisz, sokfortélyú, leleményes. Sokfortélyú és leleményes a mai Odisszeusz is. Filléres gondok és veszélyek kényszerítik filléres fortélyokra. Életének kicsinységeivel közel áll ahhoz a másik Odisszeuszhoz is, ahhoz a dublini kispolgárhoz, akit James Joyce illet a szimbolikus Odisszeusz (Ulysses) névvel, míg mikroszkópon vizsgálja lelki rezdüléseit. De helyzete hasonlíthatatlanul sivárabb, mint a jómódú, és inkább csak kisebb, erotikus bajokkal bíbelődő nyárspolgáré. Ő, mint láttuk, mindig a megsemmisülés ellen védekezik. Az ő „Ithakája", melyet egy életen át el akar érni, nem királyság, nem elégedett, patriarkális uralom, hanem csak szerény és kissé rozoga asztal, a mindennapi kenyérrel.

8

Szüntelenül viharzó hullámok akarják távol tartani ettől az Ithakától. Pozeidon tör rá víztömegeivel, Pozeidon fia keresi halálra, Polüfémosz, a kiklopsz, a „szörnyű szívű", ki mindennél erősebb, és emberhúson él, valamint Scylla, kinek „hat hosszú nyaka van, s szörnyű feje mindegyik élén", s a másik oldalon Charybdis, aki nem jobb Scyllánál. Sőt még a fényes Héliosz is rátör, amikor társai elveszik néhány hizlalt marháját. Ilyen ellenségek között igyekszik Ithaka felé, görcsös leleménnyel. Izzadva, lihegve kényszerül száz fortélyra nemcsak a hatalmasok, az emberhúson és velőn élők, hanem önmaga ellen is. Mert ilyen helyzetben nem engedhet az élet csábításainak, és elhiteti magával, hogy nincs is szüksége rájuk, hogy ártalmasak. Nem mer a lótuszevők gyümölcseibe harapni, a mámor gyümölcseibe, mert fél, hogy hatásuk alatt talán elhanyagolja kötelességeit, és baj éri. Kallipszo, „szépfürtű" Kallipszo örök ifjúságot ígér, örök felelőtlenséget, de Odisszeusz nem hallgat rá, és tovább igyekszik Ithaka felé. Kirkétől is óvakodik. Kirkétől, aki állattá tud varázsolni, nemcsak sertéssé, hanem farkassá és oroszlánná is. A sokarcú élet gazdag intenzitása, a sokféle lehetőség átélése, a természet őszinte vállalása tilos. Ő mindig csak szigo-

rúan Odisszeusz marad, ithakai Odisszeusz, akinek vigyáznia kell. Héliosz tulkaiból ő nem eszik, mert tudja, hogy milyen bajt okozhat, ha valaki nem tiszteli a magántulajdont. Árbochoz kötteti magát, amikor felhangzik a szirének csábító éneke: „Tudjuk az életadó földön a világ folyamatját." Ez az ének a legnagyobb kísértés. Van itt valami, aminek nem lehet ellenállni, valami lebírhatatlan erejű vonzás, annak az örvénynek a vonzása, melyben talán feltárulnak a legnagyobb titkok. De Odisszeusz óvatos, és jól odakötteti magát a hánykódó gálya árbocához, „feszülő kötelekkel". Nemcsak a mások eszén jár túl, hanem a magáén is, míg a szigetek közt bolyong. De nem tehet másként. Nagyok a veszélyek, hatalmasak az ellenfelek, és nagyon kell a bizios falat kenyér. Lassan kell járni, ügyeskedő lépéssel. És ha néha az emberevő kiklopsz rárivall, és nevét kérdi, szerényen csak ezt a nevet szabad bevallania: „Senki". Így talán el lehet kerülni a szörny gyanúját. Így talán el lehet jutni Ithakába, így talán meg lehet kapni a kenyérdarabot. Így is csak talán.

9

Így él Odisszeusz, így él az odisszeuszok tömege, zsúfoltan és mégis magányosan. Így élnek a szegények abban a társadalomban, mely az egyéniséget hirdeti. Egyéniség nélkül élnek, mert egyéniség annyi, mint szabadság. A mai állapot a szabadság ellentéte, de egyben ellentéte a rendnek is. Nincs rend ott, ahol az embernek kiklopszok ellen kell harcolnia, és a sokfejű Scylla elől kell mentenie törékeny életét. És azok a mozgalmak, melyek mostanában a nagyobb rend jelszavával csábítják Odisszeuszt, hazugabbak Hermesznél is, akihez egyébként van némi közük.

Ez a nagyobb rend csak a rendetlenséget rögzíti meg, és Odisszeusztól még a védekezés jogát is elveszi. Ez az álrend ellensége a szabadságnak, a valódi rend viszont összefér vele. Szabadság nélkül nem születik egyéniség, és rend nélkül nem marad meg.

Hol van hát a segítség, mely a mai Odisszeuszt sokfortélyúból soköröművé és sokéletűvé nevelné? Enyhítések és reformok, ha néha, rövid időre lehetségesek is, keveset használnak. A legtöbb, amit tehetnek, hogy a legszegényebbek egy részét a majdnem legszegényebbek rangsorába léptetik elő. Ebből az „emelkedésből" nem születik egyéniség.

Vagy keressen Odisszeusz más kiutat, és fordítsa tekintetét távoli, spirituális ködképek felé? A test és lélek földi táplálékai helyett elégedjék meg felhőtáplálékokkal, az öröm helyett az öröm látszatával? Ez a végső lemondást jelentené, a végső önmegtagadást, az egyéniség szabadsága helyett a rab lélek kozmikus alázatát. „Religion ist das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat" — mondja egy nagy szociológus.[1] Odisszeusznak pedig, hogy visszanyerje egyéniségét, az önmegtagadás helyett éppen az önmeghódítás a feladata. Meghódítani önmagát, kezébe venni életét, és addig formálni, míg végül valóban műalkotássá válik erős ujjai alatt. Meghódítani önmagát, és meghódítani a szigeteket is. Csak így válhatik végre felnőtté, szuverén emberré, aki Zeusz

nélkül is tud élni, aki elűzi a kiklopszokat, és bátran felkapaszkodik még az Olimpuszra is, hogy lakatlan csúcsáról a csillagokba nézzen. Ez az igazi élet, ez adja az igazi földi táplálékot. A szabad ember élete ez, aki nem imádja arcra borulva szorongásainak rémlátomásait.

De ehhez előbb szét kell törnünk a „merev, ellenséges korlátokat", és meg kell szabadulni az óvatosságtól, amit a gond nemzett, és a szegénységtől, amely a gond szülője. Mondottuk, hogy a szegénység alakította át az egyéniséget óvatossággá. De a dolgok rendje egy bizonyos ponton megfordul, és végül ismét a szegénység semmisíti meg az óvatosságot, hogy feltámassza az egyéniséget. A legszegényebbek, a legnyomorultabbak, akiktől az óvatosság „még az emberség látszatát is" elvette — ők tagadják meg végül is elsőnek az óvatosságot, melynek már nem láthatják hasznát. Ők indulnak el a korlátok ellen, és ők lesznek az egyéniség visszaszerzői. Mert az egyéni lehetőségek végső megsemmisülése felébreszti bennük a kollektív lehetőségek tudatát és akaratát. Ez pedig elszigetelt személyek laza sokaságából közös öntudatú és célú tömeggé forrasztja őket. Ez számukra is intenzív élet, a „veszedelmes élet" első felvonása. Hogy sorsukon változtathassanak, meg kell változtatniuk a világot. Az egyéniség tehát csak kerülő úton tér vissza, mint általában minden. A nagyobb és zártabb közösség tudja csak visszahozni, a mélyebb és elszántabb szolidaritás. Ez a harci közösség, ez a szövetkezés az emberi méltóság megszerzésére, a maga önként vállalt fegyelmével néha önfeláldozást kíván, de önmegtagadást soha. Sohasem felejti el, hogy a szabadságért harcol, és hogy a szegénység a szabadság ősi ellensége. Tudja, hogy mi a cél, és hol az ellenség.

És ha a küzdelem lezajlott, ha az emberek sokasága visszanyerte szabadságát és egyéniségét, akkor, mint az előbb idézett szociológus mondja: „véget ér az emberiség előtörténete." De a nagy emberi kérdések nem hallgatnak el, sőt, csak akkor lehet majd őszintén és szabadon felvetni őket, ha a nagykorúvá lett ember végre birtokba vette örökét. Akkor mondhatjuk azután Odisszeusznak: „Zenélj, Odisszeusz, zenélj és építs. Elmélkedj is, és harcolj is, ha kedved tartja, csak arra ügyelj, hogy elmélkedésed is zenéljen, és harcod is építsen. Tanulj Dionüszosztól és Apollótól, sőt, Szókratésztől is — de ne kövesd egyiket sem, hanem mindig csak magadat." És Odisszeusz most már megfogadhatja az intelmet, mert nincsenek többé kiklopszok, akiktől félnie kell. Az emberiség előtörténete véget ért: az emberiség igazi története és az igazi emberiség története megkezdődik.

A tanulmány eredetileg a *Gondolat* 1936. április—májusi számában jelent meg. Jelen közlés *A toronyőr visszapillant* (Budapest 1966.) szövegét követi, néhány — az első megjelenés szövegét figyelembe vevő — módosítással.

[1] „A vallás annak az embernek öntudata és életérzése, aki vagy még nem talált magára vagy már újra elvesztette önmagát." Idézet Marx „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés" c. művéből. MEM 1. köt. 378. old.

Sinkó Ervin

DON QUIJOTE ÚTJAI

FORTINBRAS INDULÓJA

Egy-egy korszak történelme több, mint azoknak az eseményeknek az összessége, melyek abban a korban egyes emberek életében külön-külön lejátszódtak. Több — és kevesebb is. A történelem, a százmilliók együttes társadalmi története más, mint százmilliószor egy embernek a története. A százmillió emberegyed csak annyiban válik történelmi tényezővé, amennyiben a külön egyéniségüket kitevő sajátságaikon túl közös vonásaik is vannak, közös érdekeik, melyek egy nép vagy társadalmi osztály jellegét adják nekik.

A történelemben csak az általános rögzítődik, valami, ami látható talaja és kerete, átlagos megnyilvánulása egy-egy kor emberei életének. Ezért a történelem az emberiség, a népek, az osztályok, de nem az emberek *egész* történetének a foglalata. Áll ez az ún. nagy történelmi egyéniségekre is; ezeknek is van egy „történelmen kívüli" életük. Még azok is, akik tudatosan tevékeny tényezői a történelem alakításának, csak egyéniségük egy részét manifesztálhatják történelmi cselekvésükben. Mint ahogy a gőzkazánon sem hagy nyomot azoknak a szakmunkásoknak intim testi-lelki öröme vagy bánata, lelkiállapota, akik a gépet gyártották. A háború kitörésének napja lehet az egyes ember életében az édesanyja halálának vagy a maga beteljesült szerelmének a dátuma. Egy-egy ember életében tehát nem mindig azok az események a nagyok, melyek az ő korának szempontjából a nagy történelmi események.

Stendhal hőse, aki nem tudja, hogy az, ami a szeme előtt folyik, a waterlooi csata, szimbólummá nő. A történelmi jelen a maga egész jelentőségében általában csak később válik egészen világossá. A waterlooi csaták nagy esemény volta csak azután, csak később válik láthatóvá, akkor, amikor az a millió és millió más esemény, mely velük egyidejűleg játszódott le az emberek életében, már eltűnt a múló idő nyomtalan, néma anonimitásában. Betegség, szerelem, halál, egyéni vágyak, szerencse és kudarc az egyes kortársak életében döntőbb jelentőségre tehet szert, mint a kor legdöntőbb történelmi fejleményei.

Az egy nemzethez tartozás öntudata vagy érzése is csak kivételes, nagy kollektív megrázkódtatások pillanatában foglalja el az eleven lelki tapasztalat helyét a maga magánéletét élő egyes ember életében. Ami pedig az emberiség fogalmát

lleti, az nemcsak születése pillanatában, amikor népek és törzsek között már a térbeli távolság is leküzdhetetlen volt, de a politikai gyakorlat szempontjából még ma is gigantikus absztrakció, még mindig a legmerészebb követelmény, melyet valaha is hétköznapi és érzékelhető valósággal szembeállítottak.

Az emberiség fogalmának megszületésével az elmúlt, a jelen és a bekövetkező események megszűnnek elszigetelt és rapszodikus kalandokként szerepelni az öntudatban, a történelmi folyamat összefüggő mozzanataiként jelennek meg, egyetlen, egymásról nem tudó és mégis közös erőfeszítés cselekményeiként. Megszületik az ótestamentumi prófétai optimizmus, mely életek és halálok, győzelmek és vereségek addig vak és szeszélyes egymásutánjában, fejlődést, tervszerűséget, értelmet és célt akar felfedezni. Az emberiség fogalmával a történelem és az ember az *idő* egy addig nem sejtett távlatában jelenik meg.

„Kicsiny dolog ez, hogy nékem szolgám légy Jákób nemzetének megépítésére és az Izráel helyreállítására" — ily hatalmas szavakat hall a nemzeti isten az emberiség istenévé lett új isten szájából, az emberiség eme újszülött gondolatától mámoros bibliai próféta: „a Pogány népeknek is világosságul adtalak tégedet, hogy légy az én Idvezítőm a földnek utolsó határáig"*.

Az idő nemcsak a hatvan vagy hetven évet jelenti, melyet egy-egy ember megélhet, az idő dinamikussá lett, keretből kerítéseket döntő, feltartóztathatatlanul konstruktív, egyesítő elemmé válik. A kiválasztott, az istennek egyedül kedves vagy legkedvesebb nép fogalmát az isteni emberiség fogalma foglalja el. S ezzel együtt a törzs erényeitől vagy bűneitől független, csak a saját tetteiért felelős egyén, az egyéni öntudat is diadalmaskodik. „A fiú nem viseli az ő atyjának álnokságát, sem az atya nem viseli a fiúnak álnokságát; az igaznak önmagán lészen az ő igazsága..."** A totemmel, a törzzsel, a néppel szembekerül az emberiség eszméje, és ezzel egyidejűleg, ettől elválaszthatatlanul annak az embernek az elismert realitása, aki a nép vagy a törzs tagjából öntörvényű egyénné nőtt.

Ezzel az egyénné nőtt emberrel szemben az emberiség istene éppúgy, mint a totem-isten, megmaradt történelem fölötti vizavinak. A konfliktus az egyes ember és a közösség, az egyes ember és a történelem között akkor válik akuttá, amikor egy történelem felett álló isteni akarat és közösség követelményei vannak az egyik oldalon, a másik oldalon pedig a teremtésben magára maradt ember, s kizárólag őrá hárul a felelősség mindenért, amit tesz vagy elmulaszt.

Az egyetemes isten helyét elfoglalja az egyetemes, a dinamikus Idő, mely az emberi munka, az embernek a természet és az embernek az ember ellen vívott küzdelmei révén válik a megváltást *beteljesítő* idővé. S innen ered az eredeti konfliktus további kiéleződése, ti. az idő szerepének különbségéből az emberiség végeláthatatlan történelmében, illetőleg az egyes ember véges életében. A minden nemzetet és minden embert magában foglaló testvéri emberiség csodás eszméje csak a korláttalan, a ráérő idő folyamán realizálódik majd; az egyes ember azonban, még ha önmagát csakis egy közös, nagyobb egység fragmentu-

* Ézsaiás könyve, 49, 6.
** Ezékiel könyve, 18, 20.

mának tekinti, neki akkor is csak a korlátolt egyéni lét pillanatán belül adódhat *minden* lehetőség a maga egyéniségének megnyilvánulására.

Az időnek ez a „szerepkülönbsége" az embert a történelmi távlatokat illetően optimistává teszi, de ugyanakkor minden individuális öntudatot a tragikum lehetőségével tesz terhessé. Az idő korlátlansága biztosítéknak számíthat minden *végleges* csatavesztés ellen, s az emberiség történelmében ezért lehetnek katasztrófák, de a tragikus, a jóvátehetetlen csak az egyéni sors — egy vagy millió egyéni élet sorsa lehet. Ami a történelemben katasztrofális, az csak átmenet, valaminek a vége, és ugyanakkor új kezdet is; a tragikum csak az egyszer élő, csak a megismételhetetlen egyszeri életnek, csak az individuális sorsnak a kategóriája. Egy-egy korszak embereinek a sírása — könnyek a homéroszi halhatatlan istenek szemében; az Olümposz az örök derűs Olümposz marad, s az emberiség céljai, ellentétben a földi individuummal, a korlátlan idő távlatában továbbra is lebírhatatlan, végső győzelemmel eljegyzett célok maradhatnak.

Az individuum lehet tudatosan, tehát optimisztikusan tevékeny tagja a kollektíva történelmi életének, de a históriai élet síkja mellett van az egyén életének egy másik síkja is: ez ő maga, aki nemcsak a históriai kollektíva egységében, hanem a maga egyszeri, redukálhatatlan és felelős, önmagával szemben is felelős individuális egységébe van bezárva.

Ez az individuum azért individuum, mert már nem olvad fel az ősi, egységes, differenciálatlan kollektíva egységében. Amint a históriai és az egyéni élet kettőssége tudatossá válik, a kétszeresen bezárt, kétszeresen megszabott törvények által determinált ellentmondásos egyénben feltámad egy szabadság, egy imaginárius megváltás szükséglete: ez az öntudata az egyént disszidenssé, és mert disszidens, nosztalgikussá teszi.

Az utópia többé nem tágít az individuális, honvággyal telített öntudat mellől. Ennek a disszidens individuumnak megvan a maga, az emberiség történelmével párhuzamosan tartó fejlődése és történelme; ez annak a vágynak a fejlődése és történelme, mely a másik, a társadalmi, a politikai történetben nem talál lehetőséget a megvalósulásra. Ez a vágy vallási eretnekségben, művészetben, zenében, filozófiai, irodalmi művekben keresi a maga kifejezését. A nagy, a disszidens, utópisztikus honvágy, a történelemtől előrekorbácsolt, a történelmet megelőző honvágy a maga individuális megnyilvánulásaival teremti meg a szellemi kultúra külön szféráját.

Igaz, minden szellemi faktum létrejöttében döntő tényező a történelmi-társadalmi konstelláció. Ami azonban közvetlenül teremtője a szellemi faktumnak, az az orgánum mindenkor egyéni, egyéni akarat, egyéni erőfeszítés, szükséglet és vágy.

A történelmi-társadalmi konstelláció megtermékenyíti, felszítja, növeli, irányítja is a szellemi termelést, de mindig az egyes ember az, aki a kérdésekre, ellentmondásokra, sötétségre és világosságra szellemi produkcióval reagál. A háttérben mindig a „világ" áll, sőt magában az emberben is, mert nemcsak mi élünk a világban, bennünk is az a világ él, melyben mi élünk; ámde nincs szellemi aktus, mely nem individuális. Ahogy ezt *A tiszta ész kritikájá*ban Kant

mint magától értetődőt állapítja meg: „In jedem Denken ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann."*

A primitív társadalmi szervezetekben, a legprimitívebb közületekben is mindenki egyedül álmodik és alkot; a különbség csak az, hogy ott az egyes embernek, nem lévén disszidens, a képzetei, kívánságai és célkitűzései egybeesnek a közösség életét mozgató indulatokkal és elképzelésekkel. Amint a közösség osztályokra törik, és az individuum felüti fejét, az egykori közös kultúrszimbólumok már csak anyaggá válnak, burokká, melynek magját és értelmezését minden alkotó individuumnak külön-külön kell megtalálnia. Az aktívvá vált egyéni öntudat a mítoszt eposszá, az eposzt tragédiává, a vallási rítusokat a maga szubjektivitásának jelképeivé formálja át.

Az egységes kollektívával a természet és az élet egyértelműsége is múlttá válik; a megértés egyéni problémává lesz, és a szellemi aktus nem a kozmosz általános érvényű mitikus tükrözése, hanem *egyéni* értelmezése. A görög tragédiaköltők Homéroszt és a homéroszi témákat tragikus tematikaként interpretálják, Platón a mitológiát egy rejtett és kibetűzendő igazságrendszer allegóriájának fogja fel. Ugyanígy Aquinói Tamás, Szent Ágoston és a számtalan középkori szekta, sőt már János Evangéliuma is mindmegannyi egyéni interpretációja a nem egyértelmű világnak és életnek. Maguk a középkori székesegyházak sem annak a „kollektív kultúrának" a monumentumai, amit a német romantikusok álmodtak bele a középkorba, hanem az egyházi hierarchia *programjának* monumentumai. A székesegyházak környékén meg a lovagvárak tövében egyaránt folyt tovább a nyers, sötét, szelídség nélküli, krisztustalan élet.

Az osztályokra tört társadalomban a kultúra csak vágyat, csak életprogramot jelent, mely magában az életben nem valósul meg. Csak vágy, egy esetleges távoli jövőben realizálható eszmény, akár magának az egységes emberiségnek az ótestamentumi, prófétai eszménye. Amit az egyén, a leghatalmasabb alkotó is létre tud hozni, az csak egy követelt, megvalósítandó kultúrának a fragmentuma. Igaz, nem marad a maga egészében puszta vágy: amit az adott konstellációban a történelmi valóság képes asszimilálni, a maga szolgálatába állítani, az közvetve történelmi hatóerővé válik; ami azonban benne nem egyház, hanem evangélium, az kívül marad, ige marad, mely a történelemben nem ölt testet. Nem ölt testet az életnek nevezett történelmi valóságban, de a másik síkon, a szellem síkján annál inkább inspirál újabb igéket, folytatást és újabb kérdéseket.

Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* című művének előszavában megállapítja: „...az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, melyeket meg is tud oldani, mert a pontosabb megfigyelés mindig meg fog bennünket győzni arról, hogy maga a feladat csak ott vetődik fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már adva, vagy legalábbis kifejlődőben vannak." Ellentétben az emberiséggel, mely csak olyan feladatokat tűz maga elé, melyek megoldásának anyagi feltételei már készen vagy készülőben vannak, van egy disszidens és utópisztikus individuális öntudat, mely olyan feladatokat állít a történelmi

* Minden gondolkodásban egyediség rejtőzik, mely nem oldódhatik fel az egyéniségek sokaságában.

valóság elébe, melyeknek megoldásához az anyagi feltételek semmiképp sincsenek adva.

Nem Platónnak, hanem a bíráknak volt igazuk: Szókratész olyan igazságokat revelált, amelyek megrendítik a hitet az istenek, az állam, a földi élet értelmes voltában. Marx kétségbevonhatatlan igazsága, hogy Szókratész filozófiája és az athéni demokrácián belül zajló ellentétek és harcok egymástól elválaszthatatlanok; de hogy a szókratészi filozófia, túl az időbeli és társadalmi korlátokon, az egyéni tökéletességnek, tökéletességre való törekvésnek, élet és gondolat, elmélet és gyakorlat egységének olyan vízióját oltotta bele az emberi öntudatba, melyből azóta sem gyógyult ki az utópisztikus egyéni szellem, melyből azóta is minden destruktív honkeresés táplálkozik, ez nem kevésbé evidens. Marx kétségbevonhatatlan igazsága, hogy a nagy francia forradalom és a IX. Szimfónia elválaszthatatlanok, de nem kevésbé kétségbevonhatatlan igazság az sem, hogy a IX. Szimfónia egy távoli emberiség elé küldött üzenet, egy olyan emberiség elé ujjong, mely messze fölülmúlja a hűbériség bilincseit szétörő kornak reális és realizálási lehetőségeit. Ez nem azt jelenti, hogy a polgár, aki Beethoven IX. Szimfóniájában a maga lázadásának hangját hallotta, tévedett volna. De ez a polgár csak a maga szándékainak és anyagi feltételeinek megfelelően realizálta a vágyat, mely a IX. Szimfóniából harsan a szabadság, az öröm, a nagy, a senkit se kihagyó mámoros testvériesülés felé. Mint az egyház Krisztust, mint a francia köztársaság a maga ideológiai heroldjait, az enciklopédistákat, a felszabadult polgár, a citoyen „becsapta" a IX. Szimfóniát és minden rajongót. Nem lehet másként. A történelem nem a vágynak azt a fata morganáját realizálja, melyet az ellentétes társadalmi erők feszültsége hívott életre, hanem azt, amit a termelési erők fejlettsége tesz történelmi szükségszerűséggé. A becsapott IX. Szimfónia azonban maga is csalt, becsapta a polgárt, becsapta a hivőit. Egy örömvízióval mételyezte meg a lelkeket, mely nem fér össze a polgári társadalom törvényeivel és kereteivel.

A történelmet nem az evangéliumok és nem a beethoveni zene formálják; vallási, művészi vagy bölcseleti megismerések és tendenciák nem produkálnak társadalomtörténetet, hanem őket produkálja ellentétes társadalmi erőknek a meghatározott konstellációja. De mikor ezek a megismerések és irányzatok már megszülettek, nem merülnek vissza az anyagba, mely életre hívta őket; tudatosítják, fájdalommá mélyítik el, megvalósítandó vággyá szítják az egyes emberben azt, amit a belső és külső, ember és társadalom, igazság és társadalmi igazság között fennálló antagonizmus megtagad. Az egyes ember szellemi igényessége és erkölcsi szenzibilitása más tempóban, az előresietés gyorsabb tempójában fejlődik, mint a gazdasági szükségszerűségek követelményei szerint alakuló történelmi-társadalmi feltételek. Hangban, kőben, színben, benn az emberben, az alkotó egyéni emberi gondolatban és érzésben, a szükségletekben már fölépült, jelen van egy új, hasonlíthatatlanul emberibb világ, mikor még ugyanez az ember élete objektív színteréül csak egy harcaiban és szenvedéseiben, egész mechanizmusában embertelenül gyötrelmes történelmi világot talál maga körül. A belső és külső világ ellentétének és az ember benső életére kiható konzekvenciáinak ugyanúgy központi a jelentősége az individuális öntudat ter-

mékenységében, mint az egymással szemben álló osztályok harcainak az emberiség társadalomtörténetének kialakításában és előbbrevitelében.

A nyugalmát vesztett egyéni öntudat a maga követeléseivel és kérdéseivel kivált az autoritatív feleletek kész és kétségtelen világából. S aki egyszer kivált, annak immár minden kérdésessé válik. A középkori embert még összeköthette a szentesített kész feleletek világával az egyház, az isten, vagy valamely eretnek szekta. Shakespeare embere azonban már *egyedül* teszi fel a kérdéseit, semmitől és senkitől sem kaphat segítséget, neki magának kell megtalálnia életének tartalmát és célját. Nincs egyetlen hőse sem, akinek halála *beteljesítő* halál volna. Shakespeare emberei a világgal, a sorssal, a többi emberrel szemben kérdéseket tesznek fel, és a kérdések megölik a kérdezőt. Az ő hősei, mint valami kiszámíthatatlan veszedelmes kalandba, belehalnak abba, hogy a maguk lelke szerint akartak élni. Rómeó és Júlia: meg kell halniuk, mert meg akartak valósítani valamit, ami minden társadalmi szabálytól függetlenül csak bennük élt, csak a szerelem áhítata volt. Ők nem kérdeztek, csak hittek, s éppúgy rajtavesztenek, mint Othello, akit az a kérdés öl meg, hogy bízhat-e Desdemonában. A legnagyobb kérdező, Hamlet, hiába hallja a feleletet a kísértet szájából. Minden sokértelművé válik, Hamlet nem tudja, hogy égi vagy ördögi szellem-e az, ami szól hozzá. A világ: ellenséges, alattomos cselszövéssel teli, szörnyű, megbízhatatlan — és veszedelmes, és kiismerhetetlen —, Lear és III. Richárd számára egyaránt. S nincs más támpont a mindenségben, mint az én, aki maga áll a katedrálisok helyére, s mindig harcban áll természettel és emberekkel. És démonokkal is, mert a világot, melyben csak a magát emésztő kérdés, kétség és szenvedély világít, démonok népesítik be. Kezdettől fogva nyilvánvaló, hogy a diadal nem lehet Hamleté, nem lehet a mindenben teljességet és bizonyosságot követelő individuumé; „Jó éjt, királyfi; Nyugosszon angyal éneklő sereg!" — mondja a jó Horatio, de a végén, a legvégén mindig a tárgyilagos Fortinbras indulója harsan. Ez a vég teszi, hogy az élet értelmes egész helyett csak egy véres és esztelen kalanddá lesz. A végén mindig, a legkülönbözőbb formákban a disszidens kérdező helyett, a disszidens viaskodó és sorsot kihívó ember helyett, az ember helyett a rend, Fortinbras dobpergéses indulójáé az utolsó — és semmit meg nem magyarázó szó.

„A többi, néma csend."

A földnek ki kellett mozdulnia nyugalmi állapotából, minden transzcendens vallási biztonságnak meg kellett ingania, hogy az embernek istenhez való viszonya helyett az emberek egymáshoz való viszonya váljék döntő jelentőségűvé. Marxnak megint igaza van. A nagy történelmi megrázkódtatás, mely szellemiekben ezt a forradalmat idézte elő, a feudális termelési rend világának, az addig stabilis társadalmi hierarchiának a kibontakozó új termelési erők által felidézett bomlása. Csakhogy ismét az történik, hogy az egyéni öntudat nemcsak regisztrálja a bomlás folyamatát, hanem belőle kiindulva, a bomlasztó új erőkre reagálva messze túljut a társadalom közszellemén, annak a társadalomnak a törvényein, mely ezt az egyéni öntudatot megszülte.

A társadalomban, Erzsébet királynő országában, ahol lopás miatt a kezét vagy tövig a karját vágják le a tolvajnak, a Shakespeare idejében virágzó társadalomban, ahol az embereket, akiket földönfutóvá tett az éhség, nyilvánosan

korbácsolják meg, és tüzes vassal pörkölik eleven húsát, akárcsak az arany és a vér brutális mámorában tobzódó spanyol földön, a kalmár Hollandiában, a háborúktól és felkelésektől tűzben álló Európában a disszidens öntudat felfedezi, és képekben, filozófiai rendszerekben, irodalomban megalkotja, megmutatja az *önmagáért értékes embert, az emberiséget, amelynek veleszületett joga, hogy szeressék és hogy boldog legyen.*

Ez a vad, dühöngően embertelen kor lesz szellemi síkon a modern humanista utópia megszületésének a kora: Morus Tamásé és Baconé, az emberi test figyelmes felfedezőjéé, Vesaliusé és Galileié, Rembrandté és Lope de Vegáé, Leonardo da Vincié, Montaigne-é, Michelangelóé, Spinozáé — és a neveket, melyek a humánum tagadásának ebben a történelmi korában a humanizmusnak, mint az egyéni öntudat központi élményének reprezentánsait jelentik, még soká lehetne folytatni. De nem kell az ember, a föld, a színek, a természet, az új morál új problémái sok nagy felfedezőjének részletképeiből összeraknunk a humánum új víziójával magát szemben találó egyéniség szellemi képét. Cervantes ezt az új individuumot nemcsak mint Shakespeare a maga individuális tragikumában, hanem szociális, a történelmi-társadalmi viszonyokból adódó tragikus viszonylatával is meglátta, és megformálta az ő korát kifejező és egyben századokat anticipáló Don Quijotéban. Ez a Don Quijote már maga mögött hagyta a deduktív platonikus filozófust és az istent kereső középkori szerzetest, ez a Don Quijote azt, amit isteninek neveztek, az emberi viszonylatokban, a társadalmi élet feltételeiben akarja megvalósítani.

...Nem akarta tovább halasztani szándékának megvalósítását, tartott tőle, hogy halogatása veszedelmet hozhat a világra, mivel fejébe vette, hogy a sérelmeket megtorolja, a panaszosokat jogukhoz segíti, az igazságtalanságokat orvosolja, a visszaéléseket kiirtja, és a bűnösöket megbünteti. Ezért egy napon, anélkül, hogy bárkit beavatott volna szándékába, észrevétlenül, napfelkelte előtt lóra szállt, és nekiindult a világnak Don Quijote de la Mancha.

Keveset számít, hogy tudott-e, s mennyit tudott Cervantes a középkor elkésett nagy szelleméről, Don Quijote torz, távoli rokonáról, a német Lutherről és reformáló szándékú tanításairól. Don Quijote költője egy évvel Luther halála után született, s a világ, melyet maga körül kellett látnia, az a világ, melyben még a középkorian hivő Luther se talált reményre biztató okot. Az ész, mely ebben az áttekinthetetlenné vált és ellenséges külső világban akarna kiigazodni, Luther számára „az ördög ringyója", s az egyetlen menekvésnek látszik, hogy a *noli me tangere** jegyében a lélek magába húzódjék. Nemcsak világ és ember, maga az ember is meghasonlik saját személyében és önmagával is. „Ein ander Ding ist Amt und Person oder Werk und Täter."** Az új, dühöngve, véresen forrongó hazug világgal szemben Luther az igaz ember számára középkori magatartással változtathatatlan sorsként fogadja el a világtól elkülönítő *cella* magányát.

Ellentétben Lutherrel, Cervantes a hazug, a brutális, a gyilkos, az embertelenül haszonleső világot keresi fel, kiküldi hősét a világba, mert középkorral

* Ne érints engem.

** Egyvalami a hivatal és a végzője, másvalami az alkotás és az alkotó.

szakító új, humánus öntudata harcra kel a világgal, boldogtalan szerelmesként vágyódik utána, győztesként akar megnyilvánulni az ellenséges anyagban. A kereszténység nem a harcost, hanem az áldozatot deifikálta. Don Quijote írója pedig már nem von dicsfényt az áldozat feje köré, sírva és siratva neveti ki hősét — Don Quijotéval a kinevetett áldozattal búcsúzik el Cervantes a keresztre feszített Krisztustól.

A disszidens öntudat, mely nem húzódik vissza a világtól, hanem történelmet akar csinálni, ez a szükséglet, ez a vágy, ez a realizálhatatlan erkölcsi ihlet öltött testet minden intellektuel balga ősében, prefigurációjában és karikatúrájában, a prófétában, akinek se istene, se népe, aki csak önmagával érzi egynek magát, Don Quijotéban. Őbenne, az ő alakjában nem az a lényeges, hogy egy anakronisztikus eszme megszállottja. Don Quijote a lovagkorban is korszerűtlen lett volna a maga aspirációival. Öntudata, mely egy társadalmat akar a maga képére formálni, történelmet akar csinálni, egy hamis prófétának az öntudata. A közösségtől különvált emberé, aki szenved, mivelhogy nincs társadalomalkotó szerepe, társadalmi missziója — és kigondol magának egyet, azt, amit a legnemesebbnek tart és — ami döntően fontos — legszebbnek is.

A szépség kívánása, a szép is luciferi hatalommá válik. Don Quijote ugyanis nem a szenvedő világhoz való közvetlen viszonyból, hanem, lévén magányos, kívülálló szemlélő, az esztétika közegén át kerül érintkezésbe az erkölcsi, az emberi, a szociális eszménnyel. Ezért egész lovagi pályája alatt, a spontaneitás kívül esik Don Quijote lehetőségein. Szerepet játszik, egy eszményi lovagot imitál, őszintén szenvedve és életét százszor is kockáztatva, de imitál.

Hamlet eltévedt a világban és önmagában, egészen, tökéletesen. Don Quijote azonban akkor is, mikor senki sincs körülötte, publikum előtt beszél, publikum előtt mozog, sóhajt, vezekel. A publikum ő maga, a legmagányosabb ember, az a legmagányosabb, aki igazában még magányos sem tud lenni, mert mindig nézője is önmagának.

Közte és az igazi lovag között nem az a különbség, hogy az igazi lovag szerelme igazi főúri hölgy, míg Don Quijotéé csak egy hercegnővé fantáziált tenyeres-talpas parasztlány, hanem az, hogy Don Quijote még a parasztlányba se szerelmes *igazán*. Közte és az igazi lovag között nem is az a különbség, hogy Rocinante csak vén gebe; Oroszlánszívű Richárd ülhetne még csontosabb vén gebe hátán, mégis Oroszlánszívű Richárd volna. Egyszerűen azért, mert az igazi lovagnak éppúgy nincs esztétikai viszonya a saját alakjához, mint ahogy a szent sem érzi saját feje körül a glóriát, s még kevésbé azt, mint fest a glória a feje körül. Don Quijote a komédiás és a mártír szerepe között támolyog, s a tragikus cezúra akkor következik be, mikor Don Quijote *észre tér, s mert észre tér, nem tud tovább élni.* Sancho Panza, aki sose vesztette el közvetlen viszonyát a világhoz, a lovagi vállalkozás összeomlása után is reménykedhet valamiféle pásztoréletben, ha akar. De Don Quijoténak, akivel kezdettől fogva a démon űzött csúfot, Don Quijoténak a démon nélkül, utópiától megbabonázott lelkével mi más marad hátra, mint hogy meghaljon? A jó Alonso Quijanóként hal meg, rendesen, az utolsó kenettel, az egyházi szakramentumokkal — a norma győz a normát teremteni akaró, az extravagáns fölött, és ez Cervantesnél a Fortinbras indulója. A norma győz, de nem válik dicsőségére. A győzelem nem morális

argumentum, csak faktum. S hogy Don Quijote számára a realitáshoz való megtérés egyet jelent a káprázatos remény feladásával, hogy megtérni a realitáshoz összeomlást és halált jelent; ez épp a realitás elleni argumentum, sírásba fúló argumentum.

A MEG NEM TÉRT DON QUIJOTE

Shakespeare hőseinek még kétségbeesésükben is töretlen a maguk nagy szenvedélye. Mind a korlátokat nem ismerő szenvedélye jegyében viaskodik, él és pusztul. Önmagának mindenki a világ és a világ centruma, pátosszal koncentrálják magukat személyes életük kérdésére, számukra ez az egyetlen érdekes kérdés. Mindig és mindenütt, még a szerelemben is, mindegyikük a saját szíve dobogását hallja. S nagy problémájuk, a bizalom, a végső fokon csak monológra képes, izolált, kifelé vak, csak befelé látó lírikus lélek sorskérdése. Ebben az értelemben Falstaff nem kevésbé lírikus, mint *A vihar* átszellemült varázslója. A kozmoszt egyéni szenvedélyük tölti be, és a csillagok se egy másik, hanem csak az ő egyetlen világukról szólnak hozzájuk. Nemcsak III. Richárd, de Rómeó és Júlia sem szentimentálisak. S Hamlet előtt minden kérdés felmerülhet, de az az egy semmiképp se, hogy a lét vagy nemlét kérdésének, s valamennyi hamleti kérdésnek a firtatása helyett nem kellene-e az emberiség számára azoknál izgalmasabb, azoknál közelebb fekvő, gyakorlatibb kérdésekkel foglalkoznia.

Cervantes Don Quijotéja azonban már jelzi a disszidens individuális öntudatnak azt a magával való szembefordulását.

Ellentétben Shakespeare-rel, Cervantes már ironikus. Shakespeare ugyanis minden hősével azonosítja magát, *A vihar*t csak a *Lear király*ból nézi, mert ez az individuális öntudat nem tud magán kívül más szempontról, más szellemi instanciáról.

Cervantes is Don Quijotéból nézi a világot, innen ered a pátosza; de a világ szemével is nézi hősét, s pátosza ezért minden, csak nem naiv, ez a pátosz nem lírikus, hanem iróniába csap át. Ez nem a szókratészi irónia. A szókratészi irónia az örök ideák reflexe, az örök ideáké, melyek szemben állnak a gyatra reális világ jelenségeivel. A cervantesi irónia az öntudatnak egy ezzel ellenkező pozíciójából támad. Az idea, a legnemesebb is, luciferi erőként jelenik meg az előtt az öntudat előtt, mely dölyf nélkül, levetve a szellem minden hübriszét, immár alázattal ismeri fel, hogy a disszidens individuum nem minden, rajta kívül ott a „közönséges" tapasztalati világ, a történelmi-társadalmi szervezet hatékony realitása is. A cervantesi disszidens öntudat már nem minden dolgok mértéke, hanem mértékként állítja magával szembe az adott társadalom valóságát. Don Quijotéval indul el a disszidens individuális öntudat azon az úton, melyen az egyénnek a társadalomhoz való viszonya, és a társadalom szempontjából a saját léte az egyén részére problematikussá, *etikai* problémává válik.

Ellentétben a középkori felfogással, melyet Eckhart mester klasszikusan fogalmaz meg, mikor azt tanítja, hogy: „Könnte man mit einer lässlichen Sünde so viele Seelen aus der Hölle erlösen, dass es nicht zu zählen wäre. man sollte

sie nicht erlösen. Solche Liebe muss man zu Gott haben"* — a Don Quijote-i új egyéni öntudatban egy eddig teljességgel ismeretlen motívum jut kifejezésre: a felelősség azokért, akik a „pokolban" vannak, a szociális felelősség motívuma az egyéni öntudatban.

Ez az öntudat csakis annak a kapitalista termelési rendnek a megjelenésével érhetett meg egészen, melyet Marx olyan újszülöttnek mond, akinek „feje búbjától a sarkáig, minden pórusából vér és szenny csorog". S megint egy paradoxon: ennek a szörnyeteg újszülöttnek bölcsője körül a szellem síkján a legszebb emberi remények kórusa zeng ünneplő üdvözletet. A gépnek, az ifjú kapitalizmusnak, s a vele együtt tért foglaló tapasztalati tudományoknak szól Descartes himnikus, rajongó bizalma:

„Lehetséges szert tenni olyan ismeretekre, amelyek igen hasznosak az élet szempontjából, és a helyett a spekulatív bölcselet helyett, melyet az iskolákban tanítanak, el lehet jutni egy gyakorlathoz, mely által a tűz, a víz, a levegő, a csillagok, az egek és a bennünket körülvevő minden test erejének és hatásának ismeretében mi ugyanúgy, ahogy a mi mesterembereink különféle iparát ismerjük, azokat a természeti erőket minden célra ugyanúgy felhasználhatjuk, amelyekre alkalmasak, és így a természet urai és birtokosai lehetünk... Minden fáradság nélkül az ember élvezni fogja a föld minden gyümölcsét, és mindazt a kényelmet, mely ott feltalálható..."

Úgy látszott, hogy az ember vele született és elidegeníthetetlen jogainak biztosítása, a földi boldogság és a szabadság lesz az egyre tökéletesedő, ember teremtette gép egyetlen áldásos következménye. Hogy a gép csak életre hívta ezeket a reményeket, de a minden pórusában vértől és szennytől csurgó kapitalizmus mindezt nem váltotta be, nem változtat azon, hogy a disszidens öntudat most már nem talált visszautat Platón pusztán szemléleti gyönyört nyújtó barlangjába. Ennek az öntudatnak magától értetődő és soha többé el nem felejthető maradt „a törvény, mely kötelességünkké teszi, hogy minden ember jólétéhez annyira járuljunk hozzá, amennyire erre csak képesek vagyunk", a törvény, melyről Descartes szólt, ez az új törvény, melynek erkölcsi szépsége a jó Alonso Quijanót úgy megigézte, hogy elszánt lovaggá, Don Quijotévá lett.

A humánus egyéni öntudat és a társadalom között áthidalhatatlan a szakadék. Ez a termelési rend a maga struktúrájából következően intronizálja az *árut*, magát az eleven embert, minden szellemi értéket illuzórikussá tesz, amennyiben nem válik áruértékké.

Még azok is, akik ennek a modern rabszolgaságnak haszonélvezői, a valóságban szintén rabszolgái, ha kiválóan dotált rabszolgái is ennek a termelési gépezetnek. S ha a kapitalista társadalom nagy lemeztelenítője, Marx, *A tőke* előszavában kifejti: „A kapitalista és földbirtokos alakját semmiképp sem festem rózsás színben. De személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben gazdasági kategóriák megszemélyesítői, bizonyos osztályviszonyok és érdekek hordozói... Nem tehetem az egyes embert olyan viszonyokért felelőssé, melyeknek ő maga szociálisan teremtménye marad, bármennyire fölébük emelkedik

* „Ha egy bocsánatos bűnnel megszámlálhatatlanul sok lelket lehetne megmenteni, akkor nem kellene megmenteni őket. Az ilyen szeretet gyakorlását bízzuk Istenre."

is szubjektíve" — ezzel nem kevesebbet állapít meg, mint azt, hogy ez a társadalmi mechanizmus emigrációba kényszeríti az emberben az emberit, osztálykülönbség nélkül mindent, ami emberi.

Így nő Don Quijote alakja egy egész kor szimbólumává azért, mert az adott társadalom keretei között anakronisztikus, meddő és tragikusan izolált, sorsszerűen kiközösített minden, ami a humánum vágya és csak emberi. Amily mértékben a disszidáló individuális öntudat számára uralkodó, elutasíthatatlan élményobjektummá vált a szörnyeteg-világ, oly mértékben vált maga ez az individuum irreálissá, hatástalanná — a Biblia szavával bolondsággá, a kapitalista társadalomban megnyilvánuló „világ" számára.

Ahhoz, hogy ezt az adott, mindenható történelmi valóságot negligálni lehessen, túlságosan tapasztalhatóan, érzékelhetően, kíméletlenül jelenlevő. Elindulni, mint Don Quijote, s felvenni ellene a küzdelmet, ehhez az kellene, hogy az egyes ember szembe tudjon szállni vele; a hétfejű sárkánnyal szembe lehet szállni, mert mint valami személy, esetleg sebezhető; a kapitalista termelési rend azonban *személytelen.* Akceptálni s ezzel belenyugodni az élő ember értékének a legfundamentálisabb értéknek a degradációjába, teljes devalvációjába? Akceptálni, hogy az ember csak a termelésben elfoglalt helyétől függően érték, azon kívül nulla, azt jelenti, hogy nemcsak az emberi egyéniség, hanem minden más emberi vágy és szépség is csak fikció, csak káprázat, és csak a Nihil a diadalmas igazság.

A konzekvencia, hogy Don Quijote hátat fordít az országutaknak, és az anakoréta új fajtájaként, művészként, filozófusként vagy a disszidálás más formájában megpróbál a társadalomtól és törvényeitől független egyéni életformát és feladatot teremteni magának. Ámde a heroikusan vállalt elszigeteltség sem tud elszigetelni a világtól.

A disszidens öntudat elszigeteli az embert, és ez az elszigetelt ember a társadalom gépezetével nem tudott mást szembeszegezni, mint a magányos szenvedése vallomását — és a saját izoláltsága miatt való rossz lelkiismeretét. A rossz lelkiismeretet, mely ezzel a kérdéssel kínozza a disszidenst: van-e joga ahhoz, hogy tiszta maradjon, nem árulás-e ez a tisztaság, szabad-e, erkölcsi szempontból megengedhető-e, hogy valaki kivétel legyen, külön keresse az üdvözülést a földi pokol kellős közepén?

A kereszténység lehet történelmileg múlt, de kitörölhetetlen emlék, és a legmodernebb öntudatnak is konstitutív eleme marad. Az maradt a felvilágosodással együtt, sajátos szimbiózisban, a racionalista humanizmus szellemével együtt, részeként az emberi öntudat alapvető tényezőinek. Kierkegaard felveti a kérdést, hogy szabad-e egy embernek magát az igazságért agyonveretnie, s ezzel másokat, a gyilkosait a maga hajthatatlan hűségével az ölés bűnébe kergetni. Ez a kérdés két dolgot bizonyít. Bizonyítja azt, hogy milyen őrületes lett a szakadék a társadalom gyakorlata és az egyén erkölcsi szenzibilitása között. S bizonyítja azt is, hogy e szakadék ellenére is a szellem, mely az ilyen kierkegaard-i problémát áthatja, nem a keresztség, mint Kierkegaard hitte, hanem annak az emberi szolidaritásnak a szelleme, mely az istentelen felvilágosodás korából ered. Kierkegaard kérdése csak keresztényi ruhába öltöztetett követelése a descartes-i szolidaritásnak minden élővel.

Emlékeztetni kell rá, hogy Dante a paradicsomban az üdvözültek helyeslő hallelujájától kísérve szinte önelégülten vallja, hogy csak az emberiségnek azokat a tagjait szereti, akik részesek Istennek kegyében.

Le fronde, onde s'infronda tutto l'orto
Dell' ortolano eterno, ami'io cotanto,
Quanto da lui a lor di bene e porto.

Si com'io taqui un dolcissimo canto
Risono per lo cielo, e la mia donna
Dicea con gli altri: „Santo, santo, santo!"

(DANTE: PARADISO XXVI. 64—70.!)*

Dante mindig megmaradt firenzei polgárnak, egy közösség száműzött, de szenvedéllyel odatartozó részének, Kierkegaard-nak azonban, aki mindig közösség nélkül, csak egyedül s csak a maga felelősségére épít, neki látszólag elvont teológiai kérdések is az ember, a minden ember iránt való elkötelezettségének a tudatában jelennek meg.

A szabad verseny „homo homini lupus" anarchiájával szemben a gépi termelés által létrehozott kooperatív munkamódszer a közös sorsú és közös érdekű bérmunkások között kifejleszti az együvé tartozás tudatát, s az egyes üzemekben, majd a város- és országhatárokon is túl terjedően a szolidaritás érzését sorstársaikkal. A munkásság szempontjából — ami a történelmet alakító tényezőnek a szempontja — a kierkegaard-i szolidaritás illuzórikus, elvont és improduktív; Kierkegaard számára viszont az osztályszolidaritás, mely exkluzív, s mely nem Erósz, hanem a történelem, a gazdasági ananké műve, csak a mechanizált világ, az ellenséges társadalom egy jelenségeként, csak mint valami ami nem az ő személyes problémájának megoldás, csak idegen elemként vehető számba.

Az individuális öntudat, mely azonos a disszidens öntudattal, a Nihil felé hátrál: feladta a küzdelmet a matériával. Ennek a modern Don Quijoténak a szeme előtt már nem lebeg külvilági eszmény, mely esztétikai vonzást gyakorolhatna rá. A világból neki csak az maradt meg értéknek, ami a világon kívüli szépség és igazság irreális szférájába menthető át. Az örökbe kapott nagy, évezredes utópia, ahelyett, hogy tettre tüzelt volna, megfosztotta reményeitől, reménytelen koldussá tette a privát fájdalmai és privát vágyai szövevényében vergődő, etikusból esztétává vált XIX. századbeli disszidens egyéni öntudatot.

Figyelmes fül még Marxnál is ráismer nemcsak a próféták tiltakozó szent

*„A lombhoz, melyből földi kertje épül,
az Örök Kertésznek, szerelmem annyi
csak, amennyi jó Belőle belé gyül.

S egy édes dalt hallottam fölsuhanni
erre az égről; s Hölgyem drága hangját:
Szent! Szent! Szent! — igy sietett belefonni."

(BABITS MIHÁLY FORD.)

haragjára, hanem az esztétikai igényeiben is sértett öntudat hangjára: „Tömegek rabszolgasága azért, hogy egypár bárdolatlan és félművelt parvenü nagyszerű szövő-, nagystílű virsligyáros vagy befolyásos cipőkrém-kereskedő legyen!" — olvasható Marxnak *A tőké*hez írt, szubjektív kitörésként ható jegyzetei között. A felháborodás felkiáltójele egy speciális igazságérzetre, az olvasó esztétikai szenzibilitásán alapuló igazságérzetre apellál. Ez az esztétikai felháborodás az ember szociálisan szenzibilissé vált idegrendszere, az utópisztikus egyéni öntudat évezredes munkájának az eredménye. A görög vagy római rabszolga szenvedett, olykor kísérletet tett a szabadulásra, de semmi jel sincs arra, hogy sorsában mást is látott volna, mint balsorsot, szerencsétlenséget. Ha a harcban győz, holnap ő lett volna mai gazdájának a rabszolgatartója. Nem az emberi öntudat és társadalmi mechanizmus, hanem csak a szerencsések és póruljártak közt volt ellentét. Aki rosszul érezte magát, a maga rossz dolga miatt érezte rosszul a rabszolgaságon alapuló társadalmi-termelési rendben, de nem azért szenvedett, mert számára éppoly elviselhetetlen volt rabszolgának lenni, mint bűnrészesnek a rabszolgatartás intézményében.

Kétségbevonhatatlan, hogy Baudelaire-től, Rimbaud-tól, Flaubert-től, a l'art pour l'art-tól a minden önelégültség ellen lázadó, a „nagy" életre szomjazó Nietzschéig vagy az ifjú André Gide-ig a szándékaiban apolitikus, sőt sokszor antipolitikus esztétikai lázadás a polgári társadalom ellen — a disszidálni akaró ember új, eladdig ismeretlen szenvedésének a kitörése, olyan szenvedésnek, mely kívül esik a szociális konfliktusok keretein, de revelálja az ember és a társadalom valósága közti szakadékot. Az ember esztétikai és erkölcsi szenzibilitása már nem az, mint volt a görög—perzsa háborúk vagy Dzsingisz kán korában; a történelmi faktorok, nemzetek háborúja és osztályok harca, a történelem azonban, melyben az ember benne él, módszereiben a régi, pusztuló, fertelmes és gyilkos maradt, a história útjai megmaradtak a bestialitás törvényeinek uralma alatt.

Közben azonban, legalábbis távlatként és legalábbis reményként, a történelem síkján is bekövetkezett valami új: a történelem síkján megjelent egy olyan társadalmi tényező, melynek, ha a maga érdekeinek megfelelően akarja — és csak így akarhatja — folytatni a történelmet, akkor a történelem eddigi módszereit likvidálnia kell. Az új perspektíva az, hogy az utolsó elnyomott osztálynak, a proletariátusnak osztályharca az eddigi harcokkal szemben egy lényegesen új minőséget visz bele az eddigi történelmi folyamatba. A változás a harc perspektívájában van, abban a feltevésben, hogy az utolsó antagonisztikus termelési rend, a kapitalizmus megszűnésével a kultúra vágyálomból valósággá, és az, ami az osztálytársadalomban csak meddő, disszidens, individuális öntudat volt, akkor majd társadalmilag is hatóerővé válhat. A históriai ananké szülte proletár osztályszolidaritás Erósszal terhes — ez az a perspektíva, amit Marx úgy fejez ki, hogy az emberiség *igazi* története majd csak kezdődik, még el sem kezdődött.

Ebben az új perspektívában úgy tetszik, hogy milliók és milliók viselnek szent háborút — minden háború, s az ellen a történelem ellen, mely nem az ember emberi, hanem nemzetek és osztályok harcának a története —, ebben a perspektívában mintha a disszidens egyéni öntudat utópiája reális társadalmi erőkben

gazdára talált volna. S az az individuális öntudat, melyet áthidalhatatlannak látszó szakadék választott el a bestiálisan történő történelemtől, az emberrel meddőn szolidáris öntudat, mely a maga individualitásában nem tudta akceptálni a történelem törvényeit és a társadalmat, ez az eddig disszidens, individuális öntudat, ez az emberség nevében politikaellenes öntudat most az új perspektíva bűvöletében beáll a sorba, a történelmet likvidálók sorába, politikus forradalmár lesz.

Don Quijote mintha helyet kapott volna a históriailag reális világban, utat, az úttal útitársakat a célhoz, s így jut el az idők során az utolsó nagy konfliktusához, mely a forradalmár és a forradalom konfliktusa; ez a régi, az eredeti összeütközés, az individuumé, kinek élete minden pillanata *hic et nunc*ot kiált, és a történelemé, melyet semmiféle rá nem érő türelmetlenség nem hoz ki a sodrából.

Engels állapítja meg, hogy nincs autokratikusabb hatalom, mint a forradalom. S a disszidens egyén, aki immár nem akar disszidens lenni, hanem egy a sorban, a forradalommal nem a szabadság, hanem továbbra is, még mindig a szükségességek birodalmában cselekszik. Csak belülről, csak a saját utópiájából kiindulva kizárólag egyetlenegyszer cselekedhet. Akkor, amikor elhatározza, hogy beáll a sorba. Bent a sorban szubjektív, utópisztikus erkölcsi aspirációit már alá kell rendelnie az objektíve szükséges stratégia és taktika szempontjainak. A legautokratikusabb hatalom, a forradalom mindenekelőtt fegyelmet követel.

Egész különösen hat az olyan, minden „reálpolitikusnál" szörnyűbb reálpolitikusnak, de kétségtelenül kegyetlenül józan és okos embernek, mint Joszif Visszarionovics Sztálinnak az ajkán Don Quijote neve. Ő csak az ábrándos bolondot látja benne, amikor Emil Ludwiggal beszélgetve 1932-ben megállapítja: „...a történelmet az emberek csinálják. De természetesen nem úgy, mint ahogy valamiféle fantáziájuk kívánná... Minden új nemzedék meghatározott feltételeket talál, melyek már készen voltak, mikor ez a nemzedék megszületik. És a nagy emberek csak annyiban érnek valamit, amennyiben helyesen értik, s ezért meg tudják változtatni ezeket a föltételeket. Ha ezeket a föltételeket nem értik, és fantáziájuk szerint akarják őket megváltoztatni, akkor az ilyen emberek Don Quijote helyzetébe kerülnek."

Köztudomású, hogy azt az autokratikus forradalmi hatalmat, melyet Sztálin képviselt, nem lágyította meg az ember, aki valami módon a donquijotizmus gyanújába keveredett. A harc folyamán a forradalom még inkább antiindividuális, mint a társadalom, mely a forradalmat kiváltotta. A forradalom idején az emberi, a csak emberi érték nemegyszer csupán elvont fikció, az embert és emberit egészen vagy többé-kevésbé eltakarják a társadalmi és gazdasági kategóriák, mintha az ember nem is volna más, mint ilyen kategóriáknak a megszemélyesítője.

Nem véletlen, nagyon is megokolt, hogy arra az embertípusra, melyet entellektüelnek neveznek, bizalmatlanul és gyanakodva tekintenek forradalmi időkben. Az entellektüel, aki etikai meggondolás következtében áll be azoknak a harci sorába, akiket társadalmi helyzetük, elemi életszükségleteik és a saját osztályukhoz való tartozás öntudata kényszerít küzdelemre, az entellektüel kez-

dettől fogva *másként* áll bent a sorban, mint a többiek. Igaz, az egyes emberek, kikből a proletariátus mint osztály összetevődik, szintén nem oldódnak föl *maradéktalanul* az osztályukra rótt történelmi szerepben, de ők helyzetüknél fogva, úgyszólván ingyen, készen kaptak egy közösséget, az övéket. Az entellektüelnek azonban keresnie kellett a maga számára a kollektívát, mellyel azonosíthatja és azonosítani akarja magát; a proletariátusban meg is találja, de — Lunacsarszkijtól Gustav Landauerig erre a típusra számtalan a példa — valami kívül marad belőle a soron, ha beáll is a sorba: épp az marad kívül, ami a proletariátushoz kergette: ő megint egy személyben szereplő, cselekvő és néző, mindig a jövőt keresi a jelenben, és nincs nagyobb bűn a történelem szempontjából, mint a történelmi feltételekből való kiugrás kísérlete, mint a történelmi feltételek megítélésében tévedni, a történelmileg szükségszerűt egy utópia bűvöletében félreérteni, rosszul tenni vagy nem tenni, nem eléggé konzekvensen tenni.

A történelem személytelen, és nem az intenciókat, hanem az effektusokat tartja számon. A taktika a probléma, a helyes taktika és semmi más. Minden más norma a legkedvezőbb esetben az egyénnek a történelem szempontjából érdektelen magánügye, abban az esetben, ha ez a külön individuális norma cselekvésben akar manifesztálódni, lázadássá válhat, de nem az ellenséges társadalom, hanem a forradalmi erők ellen, hűtlenséggé válhat épp a saját legtisztább intencióival szemben.

A disszidens öntudat addig, amíg kívül marad a közvetlen forradalmi akción, többé-kevésbé lehet csak ártalmatlanul disszidens; az osztály históriai akciójában azonban, függetlenül attól, hogy szubjektíve milyen magasztos eszmény nevében vált disszidenssé, nem a jövő heroldjává, hanem csak Coriolanusszá lesz.

Csak társadalmi missziójukat bevégzett, bomladozó kollektívák lehetnek toleránsak, olyan kollektívák, melyek társadalmi szükségességük tudata nélkül, pusztán a tények cinikus erejénél fogva folytatják még históriai egzisztenciájukat. A létét fenyegető harcban az ilyen kollektíva vad, bestiálisan vérszomjas, vérengző lesz; épp azért, mert történelmi egzisztenciája kétségbeesett egzisztencia, az erő illúzióját csak szadisztikus excesszusaiból szerezheti meg magának.

A proletariátus azonban tárgyilagos. Ereje tudatát a termelésben elfoglalt helyéből és történelmi feladatának ebből fakadó öntudatából meríti; mindennel szemben, ami e történelmi feladaton kívül esik, intoleráns; nem ismer el más normát, mint amit szükségletei és érdekei, a maga elé tűzött feladatok szabnak meg. A kétség csak az egyes ember attributuma, a kollektívának nincs lelkiismerete, nem reagálhat árnyalatokra, mindig sommás. A történelem ezernyi és tízezernyi élettel szemben tud közömbösen s vaskosan igazságtalan lenni, s ilyen áron *tesz* történelmi igazságot.

A disszidens individuális öntudat a gonosz rontás verte Don Quijoténak hazátlan lelke marad mindaddig, míg a másik gonosz rontás, mely országhatárokat von a földön, és gazdasági és politikai osztályok határait a társadalmat alkotó emberek között, meg nem törik. Ha van, akkor az utolsó elnyomott osztály, akkor csak a proletariátus lehet az az erő, mely ezt a gonosz rontást megtörheti, hogy az addig disszidens individuális öntudat is reálissá válhasson,

s elfoglalhassa abban a marxi, majd végre elkezdődő igaz történelemben azt az alkotó helyet, melyet eladdig nemzeti és osztálykollektívák, a gazdaság és a hatalom problémái foglaltak el. Mert ha elkezdődhet az az igazi történelem, akkor azt csak a hagyományos béklyóktól megszabadult, szabad emberi öntudat formálhatja, és az individuális öntudat addigi „privát problémái" — etikai és esztétikai problémái — a szolidáris emberiség közös problémáivá kell hogy váljanak.

Semmiféle szellemi alkotás, formailag bármily zárt és befejezett is, az ember nélkül, aki képes befogadni, nem reális. Minden szellemi alkotás egy individuális öntudat üzenete a többi öntudat felé; szóból, képből, kőből, hangból megint emberré, lélekké akarnak válni, újra életté, a közös élet elemévé. Sorsuk minden egyes ember befogadóképességében és öntudatában külön-külön, újra és újra eldől. Kultúra, egyén s az egyén legszebb álma, az, hogy legyen emberiség: ennek előfeltétele egy olyan gyökerekig ható forradalmi gazdasági és politikai átalakulás, mely egyedül képes arra, hogy minden politikát és minden győztest, az ember győzelméért magát a proletariátust is megszüntesse.

1938

Sinkó Ervin „Don Quijote útjai" c. tanulmányának több változata ismeretes. Az első változat 1925-ben jelent meg „A modern kaland születése, élete és jelene" címmel, a *Testvér* 7—8., 9. és 10. számában. Kötetünkben — a Sükösd Mihály által összeállított *Szemben a bíróval* (Budapest 1977) c. gyűjtemény nyomán — a *Korunk*-ban 1938-ban megjelent szöveg átdolgozását (vö. Sinkó Ervin, *Epikurosz hervadt kertje*, Novi Sad 1964) közöljük.

Gábor Andor

VAN-E MARXI ESZTÉTIKA?

I

A marxizmus közel száz esztendős ma már és csaknem száz év óta folyik ellene a harc, azoknak a vezetése alatt, akik úgy érzik, s nem alaptalanul érzik, hogy a marxizmus veszedelmet jelent számukra. A föld sok izzó és sebhedt pontján ma csaknem kizárólag a fegyver kritikája vonul fel a marxizmus ellen. Azelőtt beérték a kritika fegyverével és más módszerekkel, amikről legalább állítani lehetett, hogy szellemi téren mozognak. Ezek közé tartozott a félreértés, a hamis magyarázat, az agyonhallgatás. Hiszen évtizedeken át folyt a vita arról, hogy a marxizmus zárt és teljes világfelfogás-e, vagy csak gazdasági tan, egy a sok közül? Az agyonhallgatás vonalán fekszik az a tény, hogy a marxizmus hivatalos magyarázói, a II. Internacionálé korszakában, makacsul ragaszkodtak ahhoz, hogy a marxizmusnak nincs államelmélete. Csak Lenin bizonyította be az ellenkezőjét 1917 augusztusában *Állam és forradalom* c. könyvével, s három hónappal később a marxista állam, a Szovjetunió, megalapításával.

Igen sokáig — csaknem addig, amíg a szocialista építés látható és le nem tagadható sikere a Szovjetunióban nyilvánvalóvá nem lett — divat volt *nem* észrevenni, hogy a marxizmusnak nemcsak államelmélete, nemcsak jogelmélete, hanem esztétikája is van. Nem lehetett ugyan szemet hunyni az előtt, hogy a tudományos szocializmus megalapítóinak műveiben művészetről és irodalomról sok elszórt „megjegyzés" van; de szokás volt őket alkalmi nyilatkozatoknak, véletlen véleményeknek tekinteni, s még Franz Mehring is, aki a marxisták közül, Plechánovon kívül, a legtöbbet foglalkozott esztétikai kérdésekkel, meg volt győződve róla, hogy Marx és Engels „esztétikai ízlését túlságosan befolyásolta gazdasági és politikai ítéletük". Általános volt a hit, hogy Marxnak és Engelsnek *nincs* esztétikai rendszere, hanem csak egyéni, túl sok ökonómiától megzavart ízlésük van, és nekünk, akiket nem terhel annyira az ökonómia, nekünk is megvan a magunké. Sebaj. Csak rá kell jönnünk, kinek van jobb ízlése? Helyesebben: igyekezzünk rájönni, mért van *nekünk* jobb. Mert abban nem kételkedtek a Marxban és Engelsben kételkedők, hogy nekünk, későbbieknek okvetlen igazunk van az „*öregekkel*" szemben, akik egyre-másra a görög klasszikusokat és Shakespeare-t és Balzacot és a világirodalom egyéb óriásait

idézték és alkalmazták irodalmi mértékül. A magyarázkodás többnyire nem abban az irányban haladt, hogy Marx és Engels irodalmi ítéletei *igazolja*, hanem hogy megokolja, hogy az „öregek" ítéleteit „ma már" és „közelebbről megnézve" (és így tovább) „miért *nem* állják meg a helyüket"?

2

A marxista esztétika agyonhallgatására mindenesetre megvolt az az alap, hogy Marx és Engels megjegyzései és nyilatkozatai művészetről és irodalomról tényleg el vannak szórva csaknem áttekinthetetlenül nagy életművükben, nem csupán könyveikben, hanem „tiszavirág-életű" újságcikkeikben s levelezésükben is. Marx és Engels csakugyan nem írtak köteteket, mint Hegel vagy F. Th. Vischer, amelyekben a marxista esztétika fejezetekben és paragrafusokban össze lenne foglalva. Sem Marxnak, sem Engelsnek nincsenek összefüggő értekezései a szépről, a rútról, a fenségesről, a tragikusról vagy a komikusról, a szépségről a természetben és a művészetben. De a marxista esztétikát tudomásul venni nem óhajtókat meg kellett volna lepje, hogy ezek az „alkalmi" megjegyzések gyakran éppen ott lépnek fel, ahol Marx és Engels tanuk legmélyebb alapköveit rakják.

Csak a görög művészet példáját idézem.

Marx talán sehol sem foglalja össze olyan sokoldalú rendszerességgel tanát, mint a híres *Bevezetés a politikai ökonómia kritikájához* című művében, amely, sajnos, töredék maradt. Itt előbb a termelésről beszél általában, aztán a termelésnek az elosztáshoz való általános viszonyáról, a cseréről, a fogyasztásról; majd a politikai ökonómia módszereit tárgyalja, s hirtelen: megjegyzések merülnek föl művészetről és irodalomról egy olyan fejezetben, melynek ez a címe: „Termelés, termelőeszközök és termelési viszonyok. Termelési és közlekedési viszonyok. Állam- és tulajdonformák a termelési és közlekedési viszonyokhoz viszonyítva. Jogviszonyok. Családi viszonyok."[1]

Már ezekből a címekből is világos, hogy ezen a helyen az emberi társadalom létrejöttének és fejlődésének az alapjáról van szó. S a „hirtelen" megjegyzés így hangzik:

„Az anyagi termelés fejlődésének egyenetlen viszonya például a művészihez. Általában: a haladás fogalmát ne vegyük a megszokott absztrakcióval. A művészetnél stb. ez az aránytalanság még nem oly fontos és nem olyan nehezen megfogható, mint a praktikusan-társadalmi viszonyok közepett, például: az Egyesült Államok műveltségi viszonyai Európához képest."[2]

Nem véletlen, hogy ez a megjegyzés az emberi társadalomról szóló tan alapkövei körül merül fel: ez az alapja a marxista esztétikának, ez adja meg a legfontosabb elvét: a művészet egyenetlen fejlődésének elvét, ami azt jelenti, hogy a művészet nem ott és nem akkor éri el tetőpontját, ahol és amikor a többi társadalmi viszonyok. A szocialista felépítés *előtt* az emberi történet legmagasabb fokon álló termelési korszaka a kapitalizmus volt. És egyszersmind a művészet fejlődésének legmagasabb foka is? Mennél előbbre halad a kapitalizmus, mennél jobban fejlődik, annál ellenségesebb a művészettel szemben. A görög

művészet néhány területére vonatkozóan Marx az idézett helyen nemcsak megjelöli, hanem meg is oldja a problémát:

„A művészetnél tudjuk, hogy bizonyos virágkorai egyáltalán nem állnak arányban az általános társadalmi fejlődéssel, tehát a materiális alappal, szervezetének mintegy csontvázával. Például: a görögök, a modernekhez képest, vagy Shakespeare. Sőt a művészet némely formáiról, például az eposzról, elismert dolog, hogy világkorszakot alkotó klasszikus tökéletességében nem produkálható, mihelyt a művészi produkció, mint olyan fellép; tehát, hogy a művészet területén a művészet bizonyos jelentékeny alakulatai csak a művészi fejlődés alacsonyabb fokán lehetségesek. Ha ez így van a különböző műfajok egymás közti viszonyában a művészeten belül, akkor már nem olyan feltűnő, hogy ugyanúgy áll a dolog a művészet egész területével is az emberiség általános fejlődéséhez képest."[3]

Ezzel ki van tekerve a nyaka minden olyan esztétikának, amely egy a történet fonalán későbbi művészi kort egyszerűen az előbbiből akar levezetni. S éppúgy az egyes műfajok immanens történetének is. Nincs tehát eposz „Homérosztól Hebbelig", és nincs dráma „Aiszkhülosztól Bernard Shaw-ig". A kutatásnak mindig vissza kell térnie a társadalmi alaphoz, s ott sem érheti be azzal, hogy megállapítja, a fejlődés magasabb-e, alacsonyabb-e? Mert a kutatás a legkiáltóbb ellentmondásokra vezet. „A nehézség éppen az ellentmondások általános megoldásában van" — mondja Marx. — „Mihelyt az ellentmondások specifikálva vannak, már meg is vannak magyarázva."[4]

Az ellentmondások specifikálása: ez az esztétika feladata. De ha az esztétika minden egyéb területtől elzárt tan marad, ha mint csak esztétika akar fellépni, akkor nem képes a feladat megoldására. Hogy a marxista esztétika hogy oldja fel az ellentmondásokat, arra Marx maga adja meg a példát, a görög művészet tárgyalásánál:

„Tudvalevő, hogy a görög mitológia nemcsak arzenálja volt a görög művészetnek, hanem talaja is. Lehetséges-e a természetnek és a társadalmi viszonyoknak olyan szemlélete, mely a görög művészet alapja, selfaktorokkal (automatikus szövőgépekkel) és vasutakkal és lokomotívokkal és villamos telegráffal? Hol marad Vulkán Roberts et Co-val, hol Jupiter a villámhárítóval és Hermesz a Crédit Mobilier-vel szemben?"[5]

Itt azonban nem arról van szó, hogy aki később jön, az magasabban áll (azért, mert a termelési alapja magasabb). A „specifikálás" nem a tény megállapításában, nem is leírásában és nem mechanikus historizálásában áll, hanem a gondolkodást kielégítő megokolást kell hogy megadja. Marx a fölvetett problémánál (az eposzénál) meg is teszi.

„Minden mitológia a képzeletben győzi le, veti uralom alá és alakítja a természeti erőket: tehát eltűnik, mihelyt valóban uralkodtunk fölöttük; mi lesz a Fámából a Printinghousesquare (londoni sajtó-negyed) mellett?"[6]

Ezzel nemcsak a görög művészet alapja van megmagyarázva, hanem a jövőbe világítóan — (Marx ezeket a sorokat 1859-ben írta) —, az is meg van okolva, hogy a kapitalizmus imperialista korszakának mítosz-gyártása, a fasiszta ideológiának ez az előfutára, miért hazug, miért nincs az Alfred Rosenberg *A XX. század mitoszá*nak semminő tényleges alapja. A kapitalizmus halálvonaglása egyál-

talán *nem* mitikus, igenis megmagyarázható, de a magyarázat halálos veszedelem a kapitalizmusra nézve, ezért kell a mítosz ködével betakarni. Amint ezen a példán látjuk, nemcsak a görögöknél vezetett híd a társadalmi állapotokból az esztétikába, hanem ma is híd vezet az esztétikából a társadalmi állapotok felé.

De az esztétikai probléma nemcsak mitológia és művészet viszonyának a földerítésében van, hanem egyebütt is. Marx így látja:

„A nehézség nem abban van, hogy megértsük, hogy a görög művészet és eposz bizonyos társadalmi fejlődési formákhoz van kötve. A nehézség abban van, hogy számunkra még ma is műélvezetet nyújtanak, s bizonyos tekintetben normának és elérhetetlen mintának számítanak."[7]

Marxnak nem az a véleménye, hogy neki vagy valaki másnak, a görög eposzt, egyéni ízlése alapján, nagyra kell becsülnie. Normát és mintát lát benne minden idő számára. Tehát a művészeti termék megítélésére *objektív ismérveknek* kell lenniük, mert a művészet történetének *nem* minden korszaka szül olyan műtermékeket, amelyekből a későbbi művészek tanulhatnak. (Egy olyan felnőttől, aki csámcsog, nem tanulhatják a gyerekek az étkezés reguláit.) A hanyatló kapitalizmus valamennyi elmúlt művészetet kikaparta történeti sírjából, divattá tette az indiai, az egyiptomi és az afrikai művészetet, csak azért, mert érezte — s helyesen érezte —, hogy a saját művészeti fejlődésének fonala kiesett kezéből. Hogy ezek a divatok mért nem voltak divatnál egyebek, s miért kell normáinkat és mintáinkat éppen az antik Görögországban keresnünk, azt Marx történeti materializmusa így okolja meg:

„Egy felnőtt ember nem válhatik újra gyermekké, mert különben gyerekessé válik. De nem örvend-e a gyermek naivitásának s nem kell-e arra törekednie, hogy a gyermek igazságát egy magasabb fejlődési fokon reprodukálja? A gyermeki természet minden korszakban nem az ember jellemének természethű igazságát tartalmazza-e? Mért ne áraszthatna az emberiség történeti gyermekkora, ott, ahol a legszebben van kifejlődve, mint egy soha vissza nem térő állomása a fejlődésnek, örök szépséget? Vannak neveletlen gyerekek és vannak koravén gyerekek. Az ókor számos népe ezek közé tartozik. Normális gyermekek a görögök voltak. Művészetük bája számunkra nem áll ellentétben azzal a fejletlen társadalmi fokozattal, amelyből kinő. Sőt inkább: éppen ennek eredménye, s elválaszthatatlanul összefügg azzal, hogy azok az éretlen társadalmi viszonyok, amelyek közt keletkezett, s kizárólag keletkezhetett, soha többé vissza nem térnek."[8]

3

Persze, ha már egyszer tudomásul vettük, hogy a görög mitológia a görög művészet arzenálja és tápláló talaja, nem szabad ezt a mitológiát magasabb- vagy alacsonyabb-fokú szamárságnak tekintenünk, hanem igyekeznünk kell társadalmilag és történetileg megértenünk, anyagi tartalmát megismernünk, mert különben a mitológiából fakadt művészet értékelése nem lehetséges. E körül a megértésre törő kutatás körül sokféle hiba eshetik. Egy igen lényeges tévedésre

mutat rá Engels, Conrad Schmidthez intézett levelében. A levél 1890-ből való, amikor a német szociáldemokraták vulgár-marxizmusának mechanikus materializmusa következtében a marxizmusról az a tévhit terjedt el, hogy valamennyi szellemi jelenséget *direkt* az ökonómiából akarja levezetni.

„Ami a még magasabban a levegőben lebegő ideológiai területeket, vallást, filozófiát stb. illeti: ezekben a történetelőtti, a történeti kor által már készen itt-talált és átvett készlete van annak — amit ma marhaságnak neveznénk. A természetről, az embernek magának a mibenlétéről, szellemekről, varázserőkről stb. alkotott eme különböző hamis képzeteknek többnyire csak *negatív ökonómiai* alapjuk van; a történetelőtti periódus alacsony gazdasági fejlődésének kiegészítése, de néha megokolása és oka is: a természetről való hamis felfogás. S ha a haladó természet-megismerésnek a gazdasági szükség volt is mindig az alapja, *pedánsok lennénk, ha mindeme ősrégi marhaságok számára gazdasági okokat keresnénk.*"[9]

Na most: alap-e a gazdaság, vagy nem? kérdi a „logikus" olvasó. Mire Engels ezt feleli:

„Ami ezekből az urakból hiányzik, az: a dialektika. Mindig csak így látják a világot: itt ok, ott okozat. Hogy ez üres absztrakció csupán, hogy ilyen metafizikai poláris ellentétek csak a válságok idején léteznek, hogy máskülönben a nagy folyamat a csere-hatás formájában játszódik le — ha nagyon egyenlőtlen erők cserehatásában is, melyek közül a gazdasági mozgás a legerősebb, legeredetibb —, hogy itt semmi sem abszolút és minden relatív: ezt az urak nem látják: az ő számukra Hegel nem egzisztált..."[10]

Hogy a görög mitológia esztétikai problémáját és annak megoldását megközelítsük, vessük fel a kérdést: hogyan kell hát a görög mitológiát érteni? A választ megadja Engels a maga *Oreszteia*-magyarázatában *A család eredete* c. munkájában.

Aki „A kibékülés"-nek (az *Oreszteia* harmadik részének) utolsó nagy jelenetét olvassa, úgy érzi, hogy ott, ahol törvényt ülnek az anyagyilkos Oresztesz felett, éspedig Apolló és Athéne személyes részvételével, ott egészen nagy dolgokról van szó. Oresztesz megölte anyját, Klytemnesztrát, hogy apját, Agamemnont, megbosszulja, akit Klytemnesztra kedvese, Aegisztosz miatt megölt. A bosszú istennői, az Erynniszek, Oreszteszt a halálba akarják hajszolni, Apolló és Athéne fel akarják menteni. A bírák leszavaznak, a szavazatok egyenlő számúak, ami az athéni demokrácia szabályai szerint fölmentést jelent. A szavazás után, mikor, látszólag — a *mi* fogalmaink szerint — a darabnak már vége, mert hiszen — így véljük *mi* —, Oresztesz sorsáról van szó, s az már el van intézve: akkor még hatalmas szócsata kezdődik az „öreg" és a „fiatal" istenek között. Oresztesz zárszava után az Erynniszek még *négyszer* sírják el panaszukat:

Jaj, széttapostátok
kezemből kicsavartátok
ősi jogomat,
ti, ifju istenek,
Becstelen vagyok, de méreg áradjon
jaj a szégyen fejében,

méreg az országra,
szívemből áradjon
burjánzó ragya pusztitsa a földet,
levél ne nőjön
mag ne sarjadjon, asszony ne szüljön.
Bosszu! Bosszu!
Aztán a pestis jön, falja a népet.
Ó, ó,
Erőtlen panaszlok.
Nevetnek rajtam.
Ki nem heverhetem.
Jaj, Éjszaka lányai, sirassátok elvesztett jogotok,
elvesztem, becstelenül.

Hogy az Erynniszek a felmentő ítélet után, amellyel nem értenek egyet, a pestist akarják ráereszteni a népre, az nem a mi mai szemünkkel nézendő. Ennek a veszélynek fölmerülte és elhárítása a görög embernek többet jelent, mint Oresztesz sorsa. Az esztétikába átvive ez azt jelenti, hogy a dráma legnagyobb feszültsége csak az ítélet után jön. S ennek a legfőbb feszültségi mozzanatnak a feloldása nélkül a dráma nem érhet véget.

Mi történt itt? Lehetséges volna, hogy a tragédiának egy olyan óriása, mint Aiszkhülosz „tévedett"? Hibásan építette a cselekményt? A legnagyobb feszültség „oda-csúszott", ahová nem való? Ez képtelenség. Az „Oreszteia" monumentális felépítését nem ronthatja hiba éppen a trilógia végén. De akkor az „öreg" és az „ifjú" istenek harca a trilógia leglényegesebb része kell hogy legyen, az egésznek mélyebb értelmének kell lennie, mint amit benne a mi mai szemünk lát. S ez a mélyebb értelem nem Aiszkhülosznak vagy publikumának istenfélelméből fakad. Ha így lenne, akkor a zárójelenet, az Erynniszek bosszúszomja, Athéne által való megbékítésük, kibékülésük Athénével és a többi ifjú istennel csak azért lenne fontos, mert általában minden fontos, amit az istenek cselekszenek. De akkor ez a jelenet csak vallásos ráadás lenne, zavarná a drámát. A görög tragédiában azonban az istenek tetteinek csak annyiban van fontosságuk, amennyiben drámailag fontosat, vagyis emberileg és társadalmilag lényegest tartalmaznak. A záró jelenet tehát ilyen társadalmi értelmet kell hogy tartalmazzon, amit a költő publikuma megértett, s ami a költőt a legmagasabb hangra jogosította. S csakugyan: a jelenetnek ilyen is az értelme. A megoldás, amit Engels, Bachofen anyajogi (matriarchátusi) kutatásai nyomán megtalált, így hangzik:

„Az atya-jog legyőzte az anya-jogot, az »ifjú« istenek legyőzik az Erynniszeket, s ezek, végül, beleegyeznek abba, hogy az új rendben, új hivatalt vállalnak."[11]

Az Erynniszek az addig uralkodott anya-jogot képviselik, Apolló s Athéne az apa-jog képviselői. Oresztesz sorsa nem egy „érdekes eset," nem egy komplikált gyilkossági história, mely a költőnek pompás lélektani értekezésekre ad alkalmat, hanem az a cselekmény, amelyben a társadalmilag legfontosabb harc kitombolja magát. *Ezért* nincs a dráma vége ott, ahol Oresztesz sorsa már eldőlt.

Mert csak akkor, ha mindkét jog istenei kibékültek, akkor van a probléma az emberiség számára megoldva. Ha nem így volna, akkor Oresztesz egyéni esete a fölmentő ítélettel el volna ugyan intézve, de az Erynniszek az anyagyilkost ezentúl is üldöznék.

Csak *ennek* a magyarázatnak a fényében — amely tehát nem nyelvészeti vagy néprajzi kommentár, hanem esztétikai megoldás — csak így látszik a tragédia kompozíciója olyan hatalmasnak, mint amilyen valójában, s csak ha erről az álláspontról nézünk vissza, akkor válik számunkra is érthetővé, amit a kortársi görög kezdettől fogva értett — *miért* mondják az Erynniszek nagy panaszukban *ezt:*

> Hallgass rám *Anya.*
> Ej-Anya:
> Jogomat
> Ősjogomat
> az ifjú istenek
> Cselei elvették
> Megsemmisiték!

S csak most látjuk, hogy a törvénykezési tárgyaláson részt vevő Apolló, ki a bírákat Oresztesz javára akarja befolyásolni, mért tartja ezt a furcsa beszédet:

> A gyermekeknek nemzője nem az anya,
> amint hiszik; csak a csirát növeszti ő.
> Csak az apa tud nemzeni; a nő csupán
> megőrzi rábizott zálogként, s azután
> visszaadja, ha az isten el nem pusztitá.
> Bebizonyítom néked ezt: az apa tud
> Anya nélkül is nemzeni, nézd itt Zeusz,
> az égi ur lányát, úgy áll itt, mint ahogy
> világra jött nem mint tejszivó csecsemő,
> nem anyaöl homályán érlelt magzat ő,
> s tökéletesebbet nem teremtett égi kéz.

Ha ez természettudományi előadás volna, akkor kevés lenne a meggyőző ereje. Ennek az okoskodásnak nem biológiai tények az alapkövei, hanem az a történeti tény, hogy a görög társadalom az anya-jogról áttért az apa-jogra. De ez a történeti igazság különös délibábként jelenik meg, amelyben minden a feje tetején áll és a lábára visszaállítandó; Pallas Athéne anyátlan világra-jötte Zeusz fejéből, ami itt az apajog bizonyításául felvonul, eredetileg annak a bizonyítéka volt, hogy az anya-jogból apa-jog lett, vagyis egy olyan társadalmi és történeti ténynek a mitologizálása, amit a későbbi nemzedékek már, ha az eredményét tudták is, nem értettekmeg.

Csak ha az Oreszteiának ezt az elrejtett, de leglényegesebb értelmét a dialektikus materializmussal már felfedtük, akkor tudja az esztétika az Oreszteia végső jelenetét kellőképpen megvilágítani. Amíg ezt a megoldást nem ismerjük,

vagy érvényesnek el nem ismerjük, addig csak nevetséges hozzávetésekkel próbálkozhatunk. Willamowitz-Möllendorf, a probléma engels—bachofeni megoldása *után* több évtizeddel, újra megkísérli (Oreszteia-fordítása előszavában) a zárójelenet értelmét kihüvelyezni. Az engels—bachofeni megoldást ignorálja. Másikat „talál". A zárójelenet Willamowitz-Möllendorf számára úgyszólván a parlamentarizmus elvének diadala. „A szuverén polgárok többsége teremti meg az érvényes jogot, s dönt elintézetlen konfliktusok esetén." Ez azonban az athéni polgár számára olyan magától értetődő volt, hogy ezért a drámaíró egyetlen fia-istent sem mozgósított volna. Az átlátszóan értelmes társadalmi jelenségeket a görög drámaíró olyan közvetlenül és mitológiátlanul alkalmazza az istenek világára, hogy ez a naivitás a mai olvasó műélvezetét még fokozza is. Aiszkhülosz el sem tudja képzelni másként, csak úgy, hogy az istenek beavatkozása a törvényhozás menetébe pontosan az athéni zsüri szabályai szerint történhetik. Az istenek még az athéni formalitások részleteit is betartják. Apolló nem tartja méltóságán alulinak ezt mondani: „Athéniek, gondosan számoljátok meg a köveket /melyek az urna öléből kigördülnek, és válogassátok őket/ becsületesen széjjel. Nagy szerencsétlenség /eshetik, ha nem vigyáztok, mert egyetlen szavazat/ egy egész család boldogságát dönti el."

A szakembert az isteni szózat ünnepélyessége vezeti félre. Azt hiszi, hogy maga a szavazás itt a fődolog. De a szavazás a görög néző számára olyan magától értetődő, mint a vízivás, s az ünnepélyességnek nyilván csak az az oka, hogy a görög szavazások körül a svindli szintén nem volt ritkaság, egy-egy kavicsot itt-ott le találtak nyelni a szavazat-számlálók...

Willamowitz-Möllendorf félreértése még tovább megy: „Ezért ebben a drámában nem az Oresztesz felett kimondott ítélet a fődolog, hanem a bosszú istennőinek kibékítése; a lényeg az, hogy elismerjék az államot, mint a jog hordozóját és végrehajtóját, s bosszúálló hivatalukat reá átruházzák." De *erről* igazán szó sincs, Aiszkhülosz egy igével sem mondja, hogy az Erynniszeket ezután nyugdíjazzák. A kibékülés csak annyit jelent, hogy ezentúl nem az *anya*gyilkosokat, hanem az *apa*gyilkosokat fogják üldözni. Ha államjogi ügyekről volt szó, mint azt Willamowitz-Möllendorf, a modern német állam viszonyaitól félrevezetve, hiszi, ha az istenek ezentúl csakugyan abbahagynák az emberi (tehát: az istenek elleni) bűnök megbüntetését, akkor ez azt jelentené, hogy a görög tragédia kioperálta volna magából az isteneket és a mitológiát, vagyis átlépett volna a polgári alapra. Ez azonban a görög ókorban mindvégig *nem* történt meg. A görögöknél nem született meg a „polgári" dráma, megszületése el sem képzelhető.

Még egy példán akarom megmutatni, hogy ha Marx és Engels nem írták is meg az esztétika tankönyvét, mégis teljes és zárt esztétikai rendszerük volt.

Tudvalevő, hogy Friedrich Theodor Vischer, a Hegel utáni korszak legjelentékenyebb német esztétikusa, a tragikus hős fogalmát *módosította*. Vischer „újítása" szerint a tragikus hősnek meg kell győződve lennie arról, hogy tönkremegy. S ez a „modern" felfogás — szerinte — hatalmas, emberfeletti dimenziójú tragikus hőst adna, egy olyan embert, aki tudatosan rohan vesztébe. Valójában azonban ez a felfogás a tragikus hőst társadalmilag és történetileg érthetetlenné tenné: inkább őrültté, mint hőssé; üres frázis-pufogtatóvá, aki csak elpazarolja

idejét, mert hiszen magamagának is értelmetlen szélmalomharccal tölti. Honnan venné akkor a küzdelemhez szükséges erőt? Hiszen tudja, hogy el *muszáj* pusztulnia!

Lukács György (Marx Vischer-excerptumainak bevezetésében) fölfedi ennek a Vischer-féle „korrektúrának" a szociális és politikai forrását. Idézi Vischer egy *későbbi* nyilatkozatát (a stuttgarti csonka-parlament szétkergetésének idejéről):

„Egyszerűen elszaladni: méltatlan véget jelentett volna. Így mégis becsülettel ért véget a parlament, határozott pont került a végére, amely mint férfias döntés íródott be az emberek emlékezetébe. *Ha a miniszterek* (akik a parlamentet szétkergették) *tragikus konfliktust* éltek át, akkor *nem kevésbé tragikus* volt a helyzet a másik fél számára sem. Ha a parlament tagjai nem akartak gyávának látszani, akkor éppúgy nem volt szabad tétován és tétlenül maradniuk, mint a minisztereknek. Én bevallom, hogy ha két személlyé szakadhattam volna szét, ha a parlamenti tagok sorában álltam és egyszersmind miniszter is lettem volna, saját magam ellen — mint parlamenti tag ellen — katonákat vezényeltem volna ki."

Így néz ki egy polgári hanyatlási korszak esztétikusa, ilyen a véleménye a tragikus konfliktusról, amely pedig az esztétikához tartozik! A reszkető német demokraták, akik cselekvés helyett szét hagyják kergettetni magukat, a nagyszerű esztétikus szemében épp olyan tragikus helyzetben vannak, mint a snájdig miniszterek, akik szétkergetik őket. Két lélek lakik kebelében, de a kettő közül, noha *egy* esztétikus *két* lelkei, egyik sem tudja már, *mi* a tragikum! Mert hiszen szemmel látható, hogy Vischer a tragikust a komikustól ott sem tudja megkülönböztetni, ahol pedig társadalmilag igen világosan láthatók. S nem tudja azért, mert, mint a 48 utáni német fejlődés liberális polgára, már nem tudja a forradalmat az ellenforradalomtól elválasztani.

Marx azonban a *Hegeli jogbölcselet kritikájához* című művében (1844) a tragikus és a komikus lényegét, a történetben ható társadalmi erők elemzése alapján így adja meg: (Az olvasó látni fogja, mennyire a *mai* német állapotok ellen irányulnak a marxi mondatok.)

„*Harc* a német állapotok ellen! Igen! Mert *a történet nívója alatt állanak, a kritika színvonala alatt,* de mégis a kritika tárgyai maradnak, mint a gonosztevő, aki az emberiség nívója alatt áll, a hóhér tárgya marad. A német állapotok elleni harcban a kritika nem a fej szenvedélye, hanem a szenvedély feje. Nem boncoló kés, hanem fegyver. Tárgya az ellenség, amelyet nem megcáfolni akar, hanem *megsemmisíteni*... A kritika, mely ezzel a tartalommal foglalkozik, a *kézitusában* fellépő kritika, s a kézitusában nem arról van szó, hogy az ellenfél nemes, egyívású, érdekes ellenfél-e, hanem arról, hogy szíven találjam. Arról van szó, hogy a németeknek egy percre sem engedjük meg az öncsalást, a rezignációt. A tényleges nyomást még súlyosbítani kell azzal, hogy tetézzük a nyomás tudatával, a szégyent még szégyenletesebbé azzal, hogy publikáljuk. A német társadalom minden szféráját, mint a német társadalom szégyellnivaló testrészeit kell ábrázolni, ezeket a megkövült állapotokat azzal kell táncra kényszeríteni, hogy a saját melódiájukat fütyüljük a fülükbe. Meg kell tanítani a népet arra, hogy *önmagától rettenjen vissza,* hogy ezzel bátorságot adjunk

neki. Ezzel a német nép feltétlen szükségletét elégítjük ki, s a népek szükségletei végeredményükben a szükségletek kielégítésének az alapjai. S a modern népek számára sem lehet érdektelen ez a harc a német status-quo bornírt tartalma ellen, *mert a német status-quo: az ancien régime* (régi uralom) nyílt *keresztülvitele*, s ez az ancien régime a modern állam *elrejtett hiánya*. A német politikai jelen ellen való harc: harc a modern népek múltja ellen, s ennek a múltnak az emlékei még mindig zavarják a modern népeket. Számukra is tanulságos, hogy az ancien régime, amely náluk már megélte *tragédiáját*, mint német kísértet most *komédiát* játszik. Az ancien régime története *tragikus* volt, amíg az ancien régime a világ túlnyomó hatalma, a szabadság ellenben egyéni ötlet volt, egyszóval addig, amíg az ancien régime a saját jogosultságában hitt, amíg hinnie kellett benne. Amíg az ancien régime, mint létező világrend, egy még csak leendő világgal küzdött, addig pártján nem egy személyes, hanem egy világtörténeti tévedés állott. Ezért volt pusztulása tragikus. A mostani német régime azonban: anakronizmus (avultság), flagráns ellentmondás általánosan elismert axiómákkal szemben; az ancien régime világcsúfjára kiállított semmisége, amely csak képzeli, hogy hisz magában, s az egész világtól azt követeli, hogy ugyanezt képzelje. Ha a saját *lényegében* hinne, nem próbálná meg ezt a lényeget egy idegen lényeg látszata alá rejteni, s magát képmutatással és szofizmával megmenteni. A modern ancien régime csak egy olyan világrend *komédiása*, melynek az igazi hősei meghaltak már. A történelem alaposan dolgozik, és ha egy régi alakulatot sírba visz, sok fázison megy keresztül. Egy történeti alakulat utolsó fázisa: ennek az alakulatnak *a komédiája*. Görögország isteneinek, akik Aiszkhülosz *Prometheusz*ában már halálosan meg voltak sebezve, Lucian beszélgetéseiben még egyszer meg kellett *komikusan* halniuk. Mire való a történetnek ez a menete? Arra, hogy az ember *derűsen* váljon meg múltjától. Ezt a *derűs* történeti feladatot szánjuk mi a politikai hatalomnak."[12]

Íme, itt le van téve a tragikusnak, a komikusnak és a derűsnek az esztétikai elmélete, éspedig nem úgy, mint Vischeré, akinek a március előtti teóriája csak 1848-ig volt érvényes. Ki ne látná, ha e sorokat olvassa, Hitlert és Mussolinit, ezeket a komédiásokat, ezeket a vértől szennyes, s ezáltal még undorítóbb ripacs-színészeket, akik szintén abban fáradoznak, hogy a világtörténet egy már lejárt szakaszát meghosszabbítsák, s ezért azt a szerepüket, hogy a múlt lakájai, majomszerű hősi pózokkal takarják be, melyekről azt kürtölik világgá, hogy a jövendő ezer esztendei számára szólnak. Ki ne látná itt annak a történettársadalmi s egyszersmind esztétikai megokolását, miért tudnak az antifasizmus küzdői, az igazi, történeti fejlődésért harcoló hősök oly büszkén, oly nyugodtan, olyan derűsen a halálba menni!

Hogy az utóbbi kategória mennyire határozott körvonalú volt a marxizmus megalapítóinak elméletében, azt láthatjuk Engels egy mondatából, amit csaknem 40 évvel a *derű* marxi fogalmazása után írt, a bismarcki szocialista törvény idején: „Ez a biztos, győzelmét tudó s ezért *derűs* lefolyása a munkásmozgalomnak: mintaszerű és utolérhetetlen."

A marxi esztétika kiindulási pontja nem azoknak a többé-kevésbé megcsontosodott esztétikai fogalmaknak a felsorolása, melyek tankönyvről tankönyvre öröklődnek, hanem: a társadalmi termelő-folyamat, éspedig nem abban a leszűkített értelemben, hogy csak az ember élelmiszereit és fogyasztási cikkeit hozza létre, hanem a másik, történetileg és társadalmilag kitágított értelemben, amelyet a hamisítatlan marxizmus mindig szem előtt tart: hogy történeti fejlődése folyamán az ember önmagát, természetbeli és társadalmi környezetét, történetét és ideológiáját szintén produkálja és reprodukálja. Ez azonban annyit jelent, hogy a szépség iránti érzését és annak törvényeit is. 1844-ben Marx ezt mondja gazdaságpolitikai kéziratában:

„A *tárgyi világ* praktikus létrehozása, a szervezetlen természet *megdolgozása:* ez az embernek, mint tudatos faji lénynek érvényesülése... Az állat is produkál ugyan. Fészket, lakást épít magának, mint a méh, a hód, a hangya stb. De csak azt produkálja, amire neki magának és kölykeinek közvetlen szüksége van; az állat egyoldalúan produkál, míg az ember univerzálisan; az állat csak a testi szükséglet közvetlen nyomása alatt produkál, míg ellenben az ember enélkül is produkál, s valójában csak akkor kezd el igazán produkálni, ha ettől a nyomástól már megszabadult; az állat csak önmagát produkálja, míg az ember az egész természetet reprodukálja; az állat produktuma közvetlenül az állat fizikai testéhez tartozik, míg az ember szabadon lép fel saját produktumával szemben. Az állat annak a speciesznek (fajtának) mértéke és szükséglete szerint produkál, amelyhez tartozik, míg az ember minden speciesz számára tud produkálni, s mindenütt alkalmazni tudja a tárgy önmagában rejlő mértékét: tehát az ember a szépség törvénye szerint is alkot..."[13]

Ez a még akkor hegeli terminológiával megírt himnusz a természeti szükségtől felszabadultan termelő emberről, akit csak a társadalmi fejlődés igázott le, ez egyszersmind himnusza annak a harcnak is, amely az emberiség többségét újra megszabadítja, ez a szocializmus himnusza, mert csupán a szocializmus takarítja el az útból annak az akadályát, hogy az ember „igazán elkezdjen termelni", s zavartalanul, a szépség törvénye szerint termeljen. Ez a szépség csak az anyagi szükségen *túl*, a társadalmi kényszeren túl borulhat virágba. Marx, már csaknem nyolcvan évvel a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelme előtt, prófétai szemmel látta a Szovjetunió felszabadított népeinek jólétét és művészi produkciójuk korlátozatlan lehetőségeit.

Hogy a szabadság, az ember felszabadulása mit jelent anyagilag, termelés-történetileg a művészet kialakulása számára, azt Engels 1875-ben így fejezte ki:

„Amíg az ember egy kődarabbal az első kést előállította, addig olyan hosszú idő telhetett el, amelyhez képest az ismert történeti idő jelentéktelennek tűnik fel. De ezzel megtörtént a döntő lépés: *a kéz szabaddá lett* s egyre újabb és újabb ügyességekre tehetett szert, s az ezáltal elért hajlékonyság nemzedékről nemzedékre öröklődött és gyarapodott. Így a kéz a munkának nemcsak szerve, *hanem terméke is.* Csak a munka, csak az egyre újabb tényekedésekhez való alkalmazkodás, az izmok, inak, s a csontok ezáltal megszerzett sajátos kialakulásának átöröklése, s az öröklött finomodások alkalmazása újabb, mindig

bonyolultabb tevékenységre: csak ez tette az emberi kezet olyan tökéletessé, hogy Rafael festményeit, Thorwaldsen szobrait, Paganini zenéjét képessé vált elővarázsolni..."

Engels itt a figyelmet az emberre, mint a művészet termelőjére összpontosítja, azokra az emberi szervekre, amelyek a művészet termelésénél játszanak szerepet. Az emberi érzékek felvevőképességéről, amely szintén nem az égből pottyant, Marx ezt mondja:

„...Ahogy előbb csak a zene ébreszti az ember zenei érzékét, ahogy a nemmuzikális fül számára a legszebb zene is értelmetlen s nem a fölvétel tárgya, mert a tárgy csak lényegi erőim egyikének elismerése, tehát csak annyiban *van* az én számomra, amennyiben lényegi erőm, ami szubjektív képesség, önmaga számára *van*, mert valamely tárgy értelme számomra... csak addig megy, ameddig az én érzékem megy: ezért a társadalmi ember érzékei *más* érzékek, mint a társadalmatlan emberéi; csak a szubjektív emberi érzékiség tárgyilag kifejlett gazdagsága által válik a fül zenére, a szem a forma szépségére képessé, vagyis: emberi élvezetre alkalmas érzékekké, olyan érzékekké, amelyek mint emberi lényegi erő nyilatkoznak meg. Csak ez a folyamat képezi ki részben, részben hozza létre őket. Mert nemcsak az öt érzék, hanem az úgynevezett szellemi érzékek, a praktikus érzékek (akarat, szerelem stb.) egyszóval az *emberi* érzékek, az érzékek emberi volta: csak tárgyuk létezésével, az emberivé tett természet által jönnek létre. Az öt érzék kialakítása az egész eddigi világtörténet munkája. A durva praktikus szükségletben elfogult érzék: csak korlátolt érzék. A kiéhezett ember számára nem létezik az étel emberi formája, csak elvont étel volta: az étel az éhes ember számára még durvább formában is jelentkezhetnék, s nem lehet megmondani, hogy *ez* az étkezési ténykedés miben különbözik az állatétól. A gondterhes, szűkölködő embernek nincs érzéke a legszebb színjáték iránt sem; az ásvány-kereskedő az ásványnak csupán kereskedelmi értékét látja s nem a szépségét és különös sajátosságát; az ásvány-kereskedőnek nincs minerológiai érzéke. Így az emberi lényeg tárgyasodása, elméleti és gyakorlati értelemben, egyaránt kellett ahhoz, hogy egyrészt emberivé tegye az emberi érzékeket, másrészt, hogy az emberi és természeti lényeg egész gazdagságának megfelelő *emberi* érzékeket hozzon létre."[14]

Mindezek az irányadó elmélkedések arról, hogy támadt és hogyan fejlődött az ember mint saját magának és környezetének kitermelője; a marxizmus mélyen humanista szellemét lehelik. Az emberrélevés nem egyszerű élettani folyamat, a munka nemcsak életfenntartó és gazdasági ténykedés; mindkettő szakadatlan szabadságharc: a dolgozó ember megszabadítja kezét meg érzékeit, s ezáltal egyre szabadabbá, egyre emberibbé, egyre szebbé, s művészetre egyre képesebbé válik. Eleinte ez a harc: küzdelem a természet ellen. Később a harc a leigázó társadalmi erők ellen folyik, amelyek a termelés fejlődésével párhuzamosan jöttek és jönnek folyton létre, míg az emberi társadalom legutolsó elnyomott rétege, a proletariátus magát és magával együtt az egész emberiséget fel nem szabadítja. A modern ipari proletariátus, melynek elszürkült és elsötétedett élete a legkevésbé mutatott Emberit és Szépet, győzelme után a legszebb emberséget, a legemberibb szépséget tudja kifejleszteni, mert soha még a történet folyamán elnyomott osztály olyan éhes a szépre és emberire nem volt, s nem

volt olyan elnyomott osztály sem még, amelyet megszabadítói, azok a nagy vezetők, akik forradalmi teóriáját kidolgozták és praxisát előbbre vitték, az emberiségnek és a szépségnek olyan mélységes megértésével ruháztak volna fel, mint Marx, Engels, Lenin és Sztálin a proletariátust.

A tanulmány első megjelenésének helye ismeretlen. A szövegkiadások 1938-at jelölik meg a keletkezés éveként, de elképzelhető, hogy a tanulmány korábban, a Lifsic összeállította *Marx és az esztétika* c. könyv megjelenését (1932) követően keletkezett. Feltevésünket az is alátámasztja, hogy a tanulmányban szereplő Marx-idézetek mindegyike a Lifsic-kötetet bevezető, a marxi esztétika létezését igazoló bizonyíték-sor része. Jelen közlés a Gábor Andor, *Válogatott Művei* (Budapest 1961.) szövegét követi.

[1] Vö. Marx, *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. 174. old. — [2] Uo. — [3] Vö. uo., 175. old. — [4] Uo. — [5] Uo. — [6] Uo. — [7] Uo. 176. old. — [8] Uo. — [9] Engels levele Konrad Schmidthez, 1890. okt. 17. MEM 37. köt. 481. old. — [10] Uo. 482. old. — [11] Vö. Engels, Előszó „A család, a magántulajdon és az állam eredete" 1891-es, negyedik kiadáshoz. MEM 21. köt. 434—435. old. — [12] Vö. Marx, „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés". MEM 1. köt. 380. és 382. old. — [13] Vö. Marx, *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844*. Budapest 1977. 101—102. old. — [14] Uo. 140—141. old.

CSÖRÖGI ISTVÁN

Földes Ferenc

A RASSZIZMUS IDEOLÓGIAI SZEREPE

1

Ugyanazon elmélet különböző szerepet tölthet be a társadalomban. Ez a szerep mindig a társadalmi fejlődés fokától függ. Ez az összefüggés annál közvetlenebb, világosabb, mennél közelebb áll az elmélet a társadalom létproblémájához, a gazdasági problémához.

A rasszista eszme kiindulópontja föltétlenül Gobineau. Vannak ugyan előtte is, főként Németországban, próbálkozások, rasszista szempontból eredő megkülönböztetések, mint Jahn „Deutsches Volkstum"-jának „szent faja" (1809) vagy Friedrich List gondolatai a latin, szláv és germán fajról, de mindezek csupán kezdeményezések Gobineau széles koncepciójához képest.

Tekintsük át egy pillanatra az 1848-as Franciaországot, mert ez az a kor, melyben Gobineau aktív politikai szerepet tölt be, és ez az a kor, melyben alapvető rasszista munkáját, az „Essai sur l'inègalité des races humaines"-t írja.

Az 1848-as párizsi forradalom a polgárság teljes uralomra kerülési törekvésének második szakasza. Ezt a szakaszt már a munkásság erőteljes jelentkezése jellemzi. A köztársasági párt ideiglenes kormánylistájával szemben — melynek összeállítása egyrészt a francia polgárságot és Európát akarta megnyugtatni (Lamartine), másrészt a munkásság leszerelését akarta a tömegek előtt rokonszenves egyéniségekkel (Arago, Ledru-Rollin) elérni — a „társadalmi" forradalmárok a „Reform" szerkesztőségében ellenlistát állítanak fel, melyben a forradalmi lapok szerkesztőin kívül (Louis Blanc, Marrast stb.) helyet kap — először a történelemben — egy egyszerű munkás, Albert. A polgárságban nem csekély ijedelmet kelt az újítás, és nem merve visszautasítani e listát, az ideiglenes kormány ügyesen áthidalja a veszélyt: Louis Blanc, Albert és társai „titkárok"-ká lesznek Lamartinék mellett. A munkásság fel van fegyverezve, a köztársasági polgárság ígéreteket és engedményeket („droit au travail",[1] az adótörlések ígérete, nemzeti műhelyek felállítása munkanélküliek részére, külön munkássággal foglalkozó bizottság, széles körű választójog stb.) tesz a tömeg megnyerése céljából. Az első komolyabb megmozdulásra azonban (a nemzeti műhelyek bezárása utáni lázadás) Cavaignac tábornok ostromállapotával felel a polgárság. Ezzel a visszahatás már meg is kezdődött. A hatalom először a parlamentáris orleanisták, majd onnan Louis Bonaparte államcsínyjén keresztül, a monarchikus elemek kezébe kerül vissza.

A parlamentáris orleanisták külügyminisztere de Tocqueville és Tocqueville titkára, majd kabinetfőnöke, Gobineau gróf. Ha Tocqueville parlamentáris orleanista is (legalább kezdetben), Gobineau távolról sem parlamentáris, és levelezésükből kiviláglik a köztük levő ellentét. Az áldemokratikus miniszterek mellett Gobineau képviseli a további, a teljes regressziót.

Noha az 1848-as forradalom újabb monarchista uralomba fulladt, kiderült, hogy a demokratikus hullám most már egész széles és már az öntudat bizonyos fokát elérő tömegekre talált; csupán a vékony monarchikus és katolikus kisebbség uralkodásban való jártassága ideiglenes győzelmük oka. Tehát a széles körű demokratizálódás és a tömegek emelkedése az öntudat felé, míg az arisztokrata eszmék csupán gyenge kisebbségben találnak talajra. Gobineau kabinetfőnök semmilyen illúziót sem táplál a kisebbség tartós uralmát illetőleg. Ha az átlagpolgárnak nem is, de a hivatalban levő külügyminisztériumi kabinetfőnöknek igen könnyen lehetett és feltétlenül volt is tudomása az Európában ebben az időben lejátszódó eseményekről. Ezek az események a törvényszerűségek felismerésére hajlamos agyban a franciaországi eseményekkel való azonosságot mutatták. A történelmi tények mellett döntő hatású szellemi eredménye ez éveknek a munkásosztály társadalmi és történelmi szerepének első elméleti kifejezése: a Kiáltvány (1848).[2]

Mindez röviden, összetevője annak az alapnak, amelyből Gobineau gondolkodása kiindul.

A Gobineau-féle fajelmélet harcra kel — az arisztokrata eszmék védelmében — a demokráciával. Ha ui. a *vér*t tesszük a társadalmi fejlődés, a civilizáció és a kultúra alapjává, ha a vér az a tényező, amelyre mindent visszavezethetünk, szinte varázsütésre megváltozik az 1848-as világkép értelmezése. Az arisztokrácia nem „osztály", hanem „faj", mely a vér jogán felsőbbrendű és uralomra termett. „A zsarnokság elleni állásfoglalástól a felsőbbrendűség természetes okainak tagadásához érkezünk. Nemcsak fajtalannak, de kihasználónak jelentjük ki, s tagadjuk — igen helytelenül —, hogy bizonyos tulajdonságok szükségszerűen és végzetesen bizonyos meghatározott leszármazottak kizárólagos örökségei lesznek."

A történelem folyamán a hatalom Franciaországban — mondja Gobineau —, egyik faj kezéből a másikba ment át. VII. Károly például a „gall-római" Közép-Franciaországot segítette uralomra, IV. Henrik és aquitániai követői „kevésbé voltak kelták és inkább románok", Észak-Franciaországgal a germán vér uralkodik. A francia nemesség gyökeresen elüt vérségi szempontból (és ez az egyetlen lényeges szempont) a francia parasztságtól (Georges Dandin, Georges Dandin!!!),[3] és ezt Gobineau hosszan ecseteli. A parasztság egységes faj, arra való ugyan, hogy szolgálja az arisztokráciát, a faji egység, mi nagy erény Gobineau szempontjából, nem tagadható meg tőle. Annál inkább megtagadható a nagyvárosok lakosságától, vagyis a polgárságtól és munkásságtól, amit Gobineau egy kalap alá vesz ilyen szempontból. Az még nem lett volna baj, hogy egyik faj a másik kezéből kiragadta a hatalmat Franciaországban, a baj ott kezdődött, hogy a fajok keveredtek. Minél jobban keveredtek a fajok, annál inkább súlyosbodott a baj, annál inkább erősödött a dekadencia. A demokrácia „est issue de l'excés de mélanges". A keveredés túlzott foka = de-

mokrácia. Természetesen Párizs az, ahol ez legjobban észlelhető. „Párizsnak, melynek lakossága valóban a legkülönbözőbb etnikai fajok összessége, nincs oka megérteni, szeretni vagy tisztelni semmilyen hagyományt, semmilyen törekvést, s ez a nagy főváros, ez a bábeltorony, szakítva a múlttal, legyen az Flandriáé, Poitoué vagy Languedocé, az ősi szokásoktól legidegenebb tanok sorozatos kísérleteibe vonszolja Franciaországot." (Nem szabad elfelejtenünk, hogy az 1848-as forradalom kezdetben tisztán Párizsra szorítkozott.) A fajkeveredés következménye az „elit" nívócsökkenése, azaz a nagy tömegek felemelkedése, amely egyenlő a dekadenciával, a civilizáció és kultúra csökkenésével. Van erre kiút? Nincs — mondja Gobineau. Az emberiség ki fog halni! Gobineau pesszimizmusa, melyet Tocqueville-el folytatott levelezésében szenvedélyesen véd, egyenes következménye saját értelmezésű világképének. Gobineau világosan látja, hogy az arisztokrácia (vérségi alapja van!) uralma nem tartható fenn. Annak, aki benne élt III. Napóleon monarchikus államgépezetében (élete végéig diplomata maradt), nem lehetett kétsége afelől, hogy ennek a vékony kisebbségnek az uralma nem tartható fenn. Nincs gazdasági alapja. Mivel számára a tiszta fajok keveredése, vagyis az arisztokrácia kipusztulása dekadenciát jelent — általános dekadenciát —, ez a dekadencia végső fokon egyenlő a halállal.

Ez Gobineau fajelméletének alapja és egy országra viszonyított képe; egyetemleges fajelmélete nem más, mint ennek a belső képnek a kivetítése a világra.

Három fő faj van: fekete, sárga és fehér. A fekete érzelmi beállítottságú, a szív embere; a sárga a gyomoré, materialista, egyik napról a másikra él, nincsenek különösebb vágyai (?!) (általában mintha valamely országon belül a paraszt leírását hallanók), és végül a fehér, amely felsőbb rendű. Ennek három alfaja van: hamita, semita és árja. Az első többé-kevésbé kiveszett. A semita alacsonyrendű, az árja a tökéletesség. (Ilyen „tökéletességen" belül hogyan fér meg olyan alacsonyrendű tiszta faj, mint a parasztság, erre nehéz választ kapni Gobineau-tól. — De ez csupán egyik szeme a belső ellentmondások sorozatának, ami minden tudománytalan elmélet elmaradhatatlan betegsége.) Ugyanúgy, mint a belső képben, a világképben is a dekadencia oka a fajok keveredése, az arisztokráciák fokozatos eltűnése, a világ demokratizálódása. És erre nincs orvosság. A civilizáció el fog pusztulni...

(Itt-ott felcsillan Gobineau-ban egy-egy reménysugár, például mikor azt véli észrevenni, hogy az amerikai polgárok „nemességre vágynak", aminek ilyenek a jelei, mint például egy amerikai fűszeres úgy hirdeti magát, hogy „...fűszerkereskedő, úriember...". De mivel ily reménysugár kevés akad a világon, Gobineau pesszimizmusa lényegében nem változik.)

Az árják közül a legszebb jelzőket a germánok kapják Gobineau-tól, ami egyik magyarázata későbbi németországi sikereinek.

A gobineau-i fajelméletet úgy tekintjük Franciaországban, mint a feudális kor eszméinek utolsó, egységes elméleti visszahatását a polgári gondolkodás eszméivel szemben. S éppen mert utolsó visszahatás, mely szerzőjében többé-kevésbé tudatos, pesszimista színezetű. Mintegy elméleti bosszúja egy letűnő eszmének: meghalunk, igen, de ti dekadenciába estek, ami után nem jöhet már csak a halál, tehát végeredményben velünk haltok ti is...

Ugyanez az ideológiai szerep magyarázza meg az elmélet teljes sikertelenségét majdnem negyven éven keresztül. Ekkor is csupán Németországban vált ismertté.

2

Egészen más az ideológiai szerepe a rasszizmusnak a német polgárság fejlődési vonalában.

A XIX. század elején és közepén a német polgárság legfőbb fejlődési problémái: piacteremtés, az egyes hercegségek közötti szabad kereskedés, bármely hercegségben levő nyersanyag és munkaerő szabad megvásárlása — mind kivétel nélkül egy ideológiai célban csúcsosodtak ki: a *nemzetté alakulás*ban. A nemzetté alakulás első próbálkozása is természetesen gazdasági természetű: vámunió. A monarchikus és feudális keretekben kinőnek a polgárság életformái, szükségletei, követelései. Az irányt, az iramot a polgárság diktálja már, célkitűzései jelentkeznek az ideológiákban, még a legtávolabbiakban is. Az arisztokrácia tétlenül nézi a fejlődést, s csak akkor lép föl erélyesen, mikor fegyverre kerül a sor, de aztán sem tud az áramlatnak ellenállni, és így a feudális keretekbe fokozatosan belenő a polgárság, materiálisan és szellemileg egyaránt.

A nemzetté alakulás ideológiai zászlóhordozói a pángermanizmus és a rasszizmus.

A pángermanizmus kezdetben vallásos köntösben jelentkezik Schlegelnél, Fichténél és Hegelnél. Ebből a szempontból protestánsok (Jahn, Fichte, Hegel) és katolikusok (Schlegel) között nincs különbség. A tartalom egy: a németek hivatottak az igazi kereszténység megteremtésére. Richard Wagnernél is megtaláljuk később a vallásos színezetet, noha ő már Gobineau tanítványa, és szemében a rasszizmus fontosabb. Fichte és Hegel filozófiailag is képviselik a pángermanizmust. Ilyen szempontból náluk már tisztul, kristályosodik a fogalom: a már majdnem tisztán politikai és filozófiai megokolások csak alapul szolgálnak. (A német „organikus" gondolkodás, szembeállítva a latin „mechanikus" gondolkodással Fichténél.) Elsősorban fontos a *német egység megteremtése*, amely minden pángermanizmus kiinduló pontja. Fichte „Zárt kereskedő állam"-a[4] a napnál világosabban fejezi ki a német polgárság legfőbb közvetlen célját, a nemzetté alakulást. Attól kezdve, hogy a pángermanizmus politikai céltudatossága kikristályosodott, ez a döntő tényező, s magva az eszmei fejlődésnek.

(Az ugyanakkor jelentkező romanticizmus és Sturm und Drang, mely Goethe klasszicizmusával és világhumanizmusával szemben a népi és nemzeti elemek uralomratörése az irodalomban, a nemzetté alakulás nagy témájában az érzelmi variációkat játssza. Ez jelentkezik már Schillernél is, akinél ugyancsak megtaláljuk a pángermán ideológia csíráit.)

Így a XIX. század nagy német történészei (Curtius, Mommsen, Treitschke, Ranke, Droysen stb.) e politikai pángermanizmus hatása alatt írnak és teremtik meg a történetírásban a nemzeti irányzatot. Ekkor már a pángermanizmus, a nemzetté alakulás akarása első nagy célját elérte: egységes nagy német

nemzet születik meg végre 1871-ben. Az alap elérése és annak körülményei is rendkívüli módon fokozzák a pángermán eszme erejét. II. Vilmos uralma ehhez hatékonyan járul hozzá. Reimer 1905-ben megjelent „Ein pangermanisches Deutschland" című műve már tartalmazza azokat a pángermán célkitűzéseket, melyek Hitler legújabb programjában szerepelnek.

Már a XIX. század közepe óta, de főként a század vége felé a pángermanizmus fokozatosan átszövődik rasszizmussal. A rasszizmus szállítja a túlságosan materialista és politikai pángermanizmushoz a nélkülözhetetlen miszticizmust.

A kezdeti rasszista próbálkozások is összeszövődnek a pángermanizmussal, vagy ha attól különállóak is, feltétlenül a nemzetté alakulás ideológiájának támaszai.

A tulajdonképpeni rasszizmus, vagyis a magának tudományos jelleget vindikáló rasszizmus a XIX. század végén és a XX. század elején jelentkezik Németországban. Hirdetői elsősorban Gobineau tanítványai. Sok újat a későbbi „önálló" rasszisták, Houston Stewart *Chamberlain* és *Hans* F. K. *Günther*, sem hoztak (nem is igen lehetett) csupán erősebben kihangsúlyozták és variálták *azokat* a vonásokat, melyeket Gobineau német tanítványai mesterüktől átvettek.

Ezek a tanítványok (Wilser, Woltmann, Driesmans) átvették Gobineau-tól mindazt, amit Gobineau statikus művének lehetne nevezni, vagyis a fajok megkülönböztetését, a vért mint alaptényezőt, minden civilizáció és kultúra visszavezethetőségét erre az alaptényezőre, az árja faj magasabbrendűségét, és mintegy nagyító alá tették mindazokat a germánokat dicsérő jelzőket, melyeket Gobineau-nál megtalálhattak. Mellőzték a dinamikus vonásokat, vagyis a mű támadó jellegét és pesszimizmusát.

Ebből a rasszista alapból bontakozott ki a pángermanizmust misztikusan átfonó német rasszizmus. Ez a miszticizmus egyúttal igazolása is a pángermanizmusnak, egyrészt a németek, másrészt a világ felé: a germánoknak joguk van terjeszkedni, uralkodni a világon, mert *felsőbb rendűek*. Az egyedül tiszta árja faj, mely éppen ezért nagy misszióra hivatott.

Németországban a rasszizmus a XIX. század végén és a XX. század elején, egészen a háborúig, aktív ideológiai tényezője egyrészt a polgárság kifejlődésének és uralomra kerülésének, másrészt ugyanezen polgárság hódító törekvéseinek, mely törekvések ebben az időben a pángermán eszmék köntösében jelentkeznek.

Egy és ugyanaz az elmélet, a társadalmi fejlődésnek, a civilizációnak és a kultúrának fajokra való visszavezetése, röviden a rasszizmus, különböző társadalmi fejlődésbe helyezve, különböző ideológiai szerephez jut. Jelentkezésekor a franciaországi társadalmi viszonyok között jelenti az arisztokrácia utolsó elméleti reakcióját a kialakult polgári ideológiával szemben; ugyanezen elmélet a németországi társadalmi fejlődésben jelenti a kialakult polgárság nemzetté alakulási ideológiájának támogatását, a pángermán törekvések szorgalmazását és misztikus igazolását.

Mindez, ami a polgárság eszmeileg fejlődő és prosperáló korszakában aktív tényező volt és akciót jelentett, az ideológiai hanyatlás korszakában, különösen akkor, mikor uralmának fenntartására minden materiális és morális erőt, illetve erőszakot igénybe kell vennie, regressziót jelent. Így a rasszizmus, mely a német polgárság ideológiájában a pángermanizmussal összefonódott dinamikus tényező volt, a fasizmussal elkorcsosul s antiszemitizmussá süllyed.

Igaz ugyan, hogy a régi rasszizmusnak akadnak ebben a korszakban is összefoglalói, magyarázói (Rosenberg), sőt látszólagos újítói (Günther nordizmusa), de mindez háttérbe szorul az antiszemitizmussal szemben mind gyakorlatilag, mind elméletileg. (E háttérbe szorulást elősegítette újabban a japán és olasz barátság.)

Az antiszemitizmus bármely okát is nézzük; a zsidók bűnbakként való beállítása a társadalmi bajokért, látszólagos támadás lehetősége a tőkések ellen („destruktív tőke"), új támadási alap a kommunista mozgalmakkal szemben (kommunista=zsidó), lehetőség olyan problémák levezetésére, melyeket az uralkodó osztály nem óhajt megoldani (földkérdés Magyarországon), egyszerű diverziós lehetőség a tömeg figyelmének eltérítésére (olasz antiszemitizmus), zsarolási manőver, pénzforrás stb. — az antiszemitizmus minden szempontból mint *reakció* jelentkezik. (A reakciót itt, szűkebb értelemben, előbbi dinamikus akciószerepéhez viszonyítva nézzük.)

A rasszizmus ideológiai szerepe, ellentétben az előbb érintett szakaszbeli szerepével, ebben a korszakban reakciós. Reakciós volt Gobineau elméletének eredeti szerepe is, de ott az arisztokrácia késői visszahatásáról volt szó a polgári ideológiával szemben — túl késői, tehát gyakorlatba át nem vihető —, itt ellenben a nagytőkés réteg reakciójáról van szó a mély rétegek ideológiájával szemben.

A tanulmány a *Korunk* 1939. 4-es számában jelent meg. Jelen közlés a Földes Ferenc, *Válogatott írások* (Budapest 1967.) szövegét követi.

[1] a munkához való jog. — [2] ti. a Marx és Engels által fogalmazott Kommunista Kiáltvány. — [3] Molière *Dandin György* című művének arisztokraták által megcsúfolt paraszti hőse. — [4] Fichte *Der geschlossene Handelsstaat* című műve (1800.).

Tamás Aladár

TITOKZATOS MESTERSÉG-E A KÖLTÉSZET?

I

Viharos időkben a magyar írók nagy része mindig aggodalommal figyelte a magyar szellemi életet. Saját ügyének tekintette, noha ez a kisajátítás nem sok örömet szerzett neki. Elmaradt országban az íróra háramló feladatok száma nem csekély, és Magyarország kiemelkedőbb írói elméi is többnyire tudatában voltak annak, hogy — Ady szavait idézve — „mennyi vizet kell lefolyatni ebben a csatornátlan országban". De ha nem is lettek volna tudatában, hamarosan ráébresztette volna őket a magyar élet keserű valósága.

De kielégületlenség élt az öntudatra ébredt írókban, nyugtalanította őket a feladat és az elvégzett munka közti aránytalanság. A magyar élet bajai, késései, elvetélései vízióként fogták őket körül. Nagyon ritkák voltak az olyan pillanatok, mikor a szabadulás vigasztaló jelei intettek valamerről. Csoda-e, ha ilyen körülmények között bizonyos korszakokban olyan nagyra nőtt a magyar irodalmi pesszimizmus? Pusztuló ország, pusztuló nép tárult a tiszta fejjel és szívvel körültekintő írók szeme elé. Hogy ez az élmény miképp szűrődött át irodalmi pesszimizmusba, könnyen megállapíthatjuk, mihelyt nem a tájban, fajban és egyéb misztikus fogalmakban keressük a magyarázatot, hanem a valóság és az írók viszonyában. Sajnos, a ma ismét divatossá vált irodalmi pesszimizmus magyarázása közben éppen ettől tartózkodnak íróink. Talán fáradságos a munka vagy talán veszedelmes?

Az írói, költői mesterség azonban mindig veszedelmes volt. De ennek a veszedelmességnek a kerülgetése az irodalmi alkotás értékének rovására megy. Persze, veszedelmes dolog a különben is lélekpusztító mesterség gyakorlása közben rábukkanni, hogy az elképzelt magyar jövő közeli megvalósítása reménytelen. Ezt a kegyetlen ébredést kevés szív bírta ki sértetlenül. Kell-e ilyen esetekben messzi és magas régiókban keresni a pesszimizmus okát? Aligha.

A pesszimizmus ma tagadhatatlanul makacsan kitart a magyar irodalom mellett. Éppen úgy, mint ahogy — hogy egy nem nagyon költői hasonlattal éljek — a tüsszentés a náthás ember mellett. De mit szólnának, ha a tüsszentés okát úgy igyekezne megmagyarázni valaki, hogy közben gondosan kerülgetné a nátha szót? Valahogyan ez történik a magyar irodalmi pesszimizmus kérdése körül. Tüzetesen és szenvedélyesen vitatják időnként, fölemelkedve a „legmagasabb" régiókig, de közben a magyar nép életéről általában, és a magyar írói

életről különösen, csak nem akar szó esni. Hogy a fenti példánál maradjak, mintha a tüsszentést a felhők járásával, földrajzi fekvéssel, széliránnyal igyekezne valaki megokolni — csak isten ments —, a náthával nem.

Vagy esett-e szó a vita során arról, hogy igen sok magyar író keserves éveket töltött börtönben; mások hazát cseréltek, hogy a börtönt elkerülhessék; és voltak olyanok is, akik meghajtották gerincüket. Vagy beszéltek-e a testet-lelket sorvasztó magyar írói nyomorról? Nincs magyar író, aki ne érezte volna a szellemi és fizikai sanyargatást. S ha országunkban körülnéztek, mit láthattak? Vidíthatta-e a kép szellemüket, feledtethette-e velük egyéni sorsukat?

Ismerek egy nagyon tehetséges fiatal magyar költőt.[1] Költői lelkiismeretben — még ha meg is haragudnak érte a többiek — nemigen tudok hozzá hasonlót. Két verséért a magyar bíróság héthónapi börtönre ítélte, amit le is ült. Ez néhány évvel ezelőtt történt. Azóta lapok, folyóiratok nem közlik verseit. Pár héttel ezelőtt elküldte hozzám egy költeményét; nagyon szomorú, pesszimista írás. Tessék most vitatkozni rajta, vajon dunántúli vagy tiszántúli származása miatt pesszimista-e? De megnyugtathatom az érdeklődőket, hogy abban a két versében, amelyért hét hónapot ült, árnyéka sem volt a pesszimizmusnak.

Ha valaki, akkor Ady Endre tudta, mit jelent a magyar élet írójának lenni. De nem csinált belőle ködös elméletet. Már pályája elején, kora fiatalságában a Nagyváradon megjelent *Tovább* című verskötetében ennek a fel-fellüktető kínzó gondolatnak szenteli *Áldomás* című versét, amelyet így fejez be:

A lázas agy butuljon el örökre.
Nagy gondolatra szükség nincsen itt,
E gyilkos szeszt tireátok köszöntöm,
Nyugalmatokra, — elzüllött zsenik!...

E négy sor többet mond a magyar pesszimizmusról, mint az utóbbi évek egyre visszatérő számos nagyképű értekezése.

2

„Ezen gondolatok elmém környékezték. Midőn a költői szent hegyre jövék fel" — mikor Babits Mihály egy cikkét olvastam „A titokzatos mesterség"-ről. A titokzatos mesterség az irodalom, a költészet lenne.

Babits felveti a kérdést, hogy: „Miben áll a költő mestersége? Talán valami új gondolatok termelésében, érdekes lelki tartalom kifejezésében, bölcs eszmék és mély érzések közlésében?" És mindjárt meg is felel a kérdésre: „Szó sincs róla". De még ennél a tagadásnál is mélyebbre megy a negatívumban, mikor leszögezi: „A legcsodálatosabb, hogy a túlságosan mély vagy bölcs tartalom még árt is a versnek."

Babits tehát, ha tovább fonjuk ezt a gondolatot, azon az álláspontón van, hogy a költészetet nem a tartalom, hanem a forma teszi. Nem attól költő a költő, hogy mit, hanem attól, hogy hogyan dalol. Babitsnak ez a l'art pour l'art álláspontja nem meglepetés. De ha a költészettől így minden tartalmat megtaga-

dunk, akkor nemcsak „művészi magasságokba" emeljük, hanem minden értelmét, egész létjogosultságát kétségbe vonjuk.

S ha Babits most újra megteszi ezt az utat, akkor erre, nyilván, súlyos belső oka van.

S itt ismét eljutottunk a magyar pesszimizmus kérdéséhez.

Ha valamikor az utóbbi évek magyar irodalmáról lesz majd szó, minden bizonnyal egyik legjellegzetesebb tulajdonságának fogják találni a „harmadik út" kétségbeesett keresését. A harmadik útét, amely ne kötelezzen semmire, és ami mégis megőrizze az író számára a közönség megbecsülését és az író önmegbecsülését, amelyre, bár különböző mértékben, de minden írónk büszke. Ez a keresés minden írót világnézete, jelleme és vérmérséklete szerint máshova visz. Van, akit emigrációba, van, akit álcázott fajvédő szimpátiákig és van, akit — mint Babits Mihályt — magának a költői mesterség értelmének megtagadásáig. A mesterség veszedelmes, és a kockázatos kiállásnak, még a kisebbik rossz esetében is, könnyen az írói termelés pesszimizmusa lehet az eredménye. Aki a veszedelmet vállalja, az esetleg olyan emberi és írói életre volna kárhoztatva, melyet a mai magyar irodalom reprezentánsai közül csak nagyon kevesen vennének magukra. Legkevésbé talán Babits Mihály, aki előre felmentést keres magának, mikor megállapítja, hogy a „mély, bölcs tartalom még árt is a versnek".

De amennyire szomorú már az is, hogy a saját költői működését ily módon lealázza, annyira nem jó, hogy ennek a megalázkodásnak a szépítésére felhozott költői példáival igyekszik lefokozni azokat a költőket is, akik — tőle eltérően — tehetségük és erejük arányában eleget tettek annak a követelménynek, melyet velük szemben a magyar élet állított. Elsősorban Ady Endréről van szó. A titokzatos mesterséggel kapcsolatban Babits ezt mondja róla:

„...Minduntalan hallunk például Ady csodálatos megérzéseiről és »jóslásairól«. De hát hogy is áll a dolog ezzel a látnoki képességgel és isteni sugallattal? Egyszer megpróbáltam elemezni Adynak egy ilyen költői jóslatát.

Vagy láng csap az ódon vad vármegyeházra.
Vagy itt ül a lelkünk tovább leigázva.
Vagy lesz új értelmük a magyar igéknek,
Vagy marad régiben a bús, magyar élet.

Vagy, vagy... A vers híres, és valóban gyújtó hatású. Mégis, mit mond ez a különös, alternatív jóslat? Nem többet, mintha a megkérdezett időjós azt felelné a holnapi nap időjárását illetően:

— Vagy sütni fog a nap, vagy pedig továbbra is felhők borítják az eget. Azaz semmit."

Lám, milyen racionalista itt Babits költőtársával szemben, holott máskülönben sem verseiben, sem prózájában, nem tartja magára nézve kötelezőnek a racionalizmust. Babitsnak az utóbbi húsz esztendő alatt Adyval szemben tanúsított magatartásáról már sok szó esett. De ha semmit sem tudnánk erről a magatartásról, akkor is nehéz volna elhinni, hogy Babits ne érezne ki többet a magyar sorstragédiának ebből a mély verséből, ennek előremutató ösztönzései-

ből, forróságából, mint amennyi egy dodonai időjós dadogásában van. Nem, ez nem valószínű. De Babits mégis megtagadja Ady költészetének éppen ezt a lényeges elemét, amely Babits költészetéből hiányzik. Megtagadja, hogy ezáltal kiegyenlítődjék a kettejük közti különbség. Ez a kiegyenlítés már húsz év óta divat a magyar irodalom bizonyos berkeiben.

Ha már benne van, nem kíméli Babits Vörösmartyt sem. *A vén cigány* két sorát idézi, hogy bebizonyítsa fenti tételét:

> Mindig így volt e világi élet,
> Egyszer fázott, másszor lánggal égett...

E két sort Babits egy öreg pesti klubszolga fecsegéséhez hasonlítja, aki megállapítja az asszonyokról:

„Minden asszony egyforma, egyik ilyen, másik olyan..."

Ehhez hozzáfűzi Babits, hogy a vén klubszolgát kinevetjük, mert prózában beszél... Babits úgy tesz, mintha csak ennyi különbséget látna az idézett két mondat között.

Babits mellett szól, hogy érzi, mondania kell valamit a saját költészete felelősségéről, mert különben előtte áll a nagy történeti és irodalmi számonkérés. De nem helyes, hogy a vár fokáról, amelyen nem leng zászló, Dugovits Titusz-ként magával rántja a magyar irodalom legnagyobb alakjait. Vörösmarty és Ady, megértjük, túlságosan nyugtalanító példaképek a mai Babits számára, s az ő tragikus nagyságukat akarja alacsonyabb szintre lehozni azért, hogy közelebb álljanak az ő mai és talán holnapi költészetének szintjéhez. Jobb volna, ha nem tenné. Jobb volna, ha ahelyett, hogy a nagy elődöket egy pár lépcsőfokkal lejjebb hozza magához, megpróbálna felfelé menni a lépcsőn.

A tanulmány először az *Új Hang* 1939. 5. számában jelent meg. A cikk válasz Babits Mihály „A titokzatos mesterség" c. írására (*Pesti Napló* 1938. dec. 6.). Jelen közlés az „Aggodalom jegyében" (Budapest 1966.) szövegét követi.

[1] A szóban forgó költő „Pákozdi Ferenc... akit annak idején a Véredet issza a föld... kezdetű, a *100%*-ban megjelent verséért hat hónapi börtönre ítéltek, majd egy másik verséért, ... egy hónapi fogházat kapott." (Tamás Aladár szíves közlése.)

CS. I.

Bolgár Elek

MADÁCH IMRE

I

Az immár 80 éves Ember tragédiájának külföldi nagy sikerei egyre szélesebb körben keltenek érdeklődést Madách személyisége iránt. De hogy ez a személyiség a maga egész jelentőségében megérthető legyen, ahhoz nem elegendő Madách legnagyobb alkotásának még oly alapos ismerete sem. Sőt az Ember tragédiájának igazi méltánylása és vele a költő élet- és világképének helyes értékelése is csak egyéb műveinek segítségül vételével lehetséges. Nem lehet e helyütt feladatunk, hogy ennek a világképnek megrajzolásánál Madách minden sorát filológiai alapossággal tanúságtételre hívjuk fel. Célunk csak az lehet, hogy egynémely megrögződött tévedéstől és pontatlan megállapítástól megtisztítsuk ezt a képet és rámutassunk azokra a legfontosabb színekre, amelyekből annak alapanyaga keverődik.

Ezt a képet azonban talán semmi sem homályosította el jobban, mint az Ember tragédiájának Goethe Faustjával való folytonos és nem eléggé mélyre menő összehasonlítása, mely oda vezetett, hogy a két nagy alkotás tematikai közelségéből mechanikusan a Faust szerzőjének világnézetét is ráruházták az Ember tragédiája szerzőjére. Ez a felfogás többek között olyan tekintélyre hivatkozhatik, mint Jókai Mór, aki az Ember tragédiájának egyik, 1888-ból való német fordításához írt előszavában[1] ezeket írja: „A német szellemhez azzal is közelebb áll, hogy ugyanazt a nagy eszmekört tárgyalja, amelyet Goethe a Faust második részében inkább felidézett, mint közérthető kifejezésre juttatott. Hogy Madách a halhatatlan német költőfejedelem gigantikus gondolatvilágát konkrét formába foglalta és azokat az örök igazságokat, melyek a Faustban le vannak fektetve, világos képekben mindenki számára hozzáférhetővé tette, elévülhetetlen érdeme, anélkül, hogy ezért az utánzás szemrehányásával volna illethető."

Külön tanulmányt igényelne Madách és Goethe és különösen a Faust és az Ember tragédiája összehasonlítása, mely teljes világosságot derítene arra a kérdésre, mennyiben helyes Jókai fent idézett megállapítása. Ez itt annyival kevésbé lehet célunk, mert az említett német fordítás megjelenése óta elmúlt 50 év alatt a bennünket itt leginkább érdeklő momentum, hogy ti. az Ember tragédiája nem puszta népszerűsítése a Faustnak, hanem éppen filozófiai tartalmát tekintve *önálló* alkotás, mely legpregnánsabb, ha nem is egyetlen és teljes kifejezője

a madáchi- és nem a goethei-világnézetnek — átment mind a magyar, mind a német köztudatba.

Még ha el is tekintünk a legszembeszökőbb különbségtől Goethe és Madách világnézete között, ha el is tekintünk attól, hogy Goethe inkább a természetfilozófia, Madách a történelem felé orientálódik, akkor is az az általános, de felületes megállapítás, hogy Goethe harmonikus, Madách pesszimista, mindenesetre utal arra, hogy ily eltérő irányú világnézetek képviselői nehezen lehetnek egymás interpretálói. Ez az ellentét bizonyos fokig és bizonyos értelemben hasonlatos ahhoz, melyet Goethe és Hegel között próbáltak megállapítani. Az egyik ilyen próbálkozás, mely Hegel munkáinak kiadójától, Lassontól ered, (a Logikához írt bevezetés LXV. lapján), így jellemzi ezt az ellentétet: „. . . Goethe olyannyira a kedély harmonikus hangulataihoz igazodik, hogy számára radikális ellentétek észlelete kínos volt és szeretett látszólag megoldhatatlan konfliktusok tragikumának útjából kitérni. Hegel ezzel szemben az ellentétet éppen ott fogja meg, ahol az a legkeményebb formában jelenik meg." Nem kutatjuk itt, mennyire pontos ez a megállapítás és mennyiben kimerítő vagy elégtelen Goethével és világnézetével szemben, ha „harmonikus"-nak skatulyázzuk el. Talán szó fér ahhoz, hogy Goethe „az eredeti harmónia elvében minden ellentétet már neutralizálva pillantott meg," de kétségtelen, hogy Madáchnál éppen ellenkezőleg: a küzdelem, a harc, az ellentétek hangsúlyozása áll első helyen. Ez az elem főművében, az Ember tragédiájában is eléggé hangsúlyozottan előtérben áll ahhoz, hogy legalább is a Fausttal szemben való felfogásbeli és nem csupán fokozati különbséget e tekintetben észrevehetővé tegye.

Mindez persze éppoly kevéssé jelenti azt, hogy Goethének semmi hatása nem volt Madáchra, mint azt, hogy Hegelnek konstatálható módon komolyabb, közvetlen befolyása lett volna Madách gondolatvilágára. A kétféle hatás és egyéb világnézeti befolyások irányát és mértékét megkapjuk, ha egyrészt Madách alkotásainak egészét tekintjük, másrészt dramatizált történetfilozófiájának, az Ember tragédiájának egyes alakjait az általuk képviselt világnézet tekintetében egymással szembehelyezzük. Mert ahogy eddigelé Madách világnézetének egyik döntő elemét, a küzdelemnek tulajdonított fontosságot nem méltányolták igazi érdeme szerint, éppoly elégtelenül hangsúlyozták azt a világnézeti ellentétet, melyet Madách az Ember tragédiája főalakjai között konstruált, miáltal ezek egy-egy filozófiai irányt oly pregnánsan madáchi interpretációban juttatnak kifejezésre, hogy már ezáltal is eleve lehetetlenné válik az, hogy az Ember tragédiája gondolati tekintetben a világirodalom bármely más művével függőségi viszonyba legyen hozható.

Ha egyes példák ebben a tekintetben meggyőzők volnának, rá lehetne mutatni, hogy míg a világteremtés interpretálásában e szavakat:

Be van fejezve a nagy mű, igen,
A gép forog, az alkotó pihen.
Év-milliókig eljár tengelyén
Míg egy kerékfogát újítni kell —

akár Goethe is írhatta volna, addig a luciferi ellenzék és kritika, mely eltérően a mefisztói ironikus szkepszistől hamarosan forradalomba megy át e világrenddel szemben, oly momentum, mellyel Madách más munkáiban, nevezetesen költeményeiben is, gyakran találkozunk. Lucifer elvi programja:

Küzdést kívánok, disharmóniát,
Mely új erőt szül, új világot ád,

egészen konkrét formákban is fel-feltör. Hol a nemzeti szabadságharc víziójával, mint „Sírom" című költeményében:

S fergeteg, ha jő, robogva,
Gondolom, hogy népem ébred,
Számadást tart — és haragján
Múltja vesz — jövője éled.
S, álmodom tán így sokáig,
Ámde dőre nem lesz álmom,
Egykor testesül bizonnyal,
Jól tudom, s nyugodtan várom.

Hol még messzebbmenően, mint különösen „Nép szava" című epigrammjában:

A nép szava fenyítő üstökös
Feltűnik olykor — elhalványul.
Kigúnyolják — de egyszer visszatér
S kihányja a földet sarkaibul.

Ez és néhány más költemény mutatja, hogy Madách felfogása harcról és küzdelemről túlmegy a liberális polgárba a szabad verseny eszméjével együtt beleoltott „harc" gondolatán s átlépve ezt a határt, annak a küzdelemnek válik szószólójává, amelyet a nép folytat „gúnyolóival". Az elbukott nemzeti küzdelem siratója, a szociális harc hirdetőjévé lesz, a nemzeti tragédia kiváltotta lemondó hangulatokat eloszlatja a biztosra vett radikális forradalom perspektívája. Helyenkint még a küzdelem öncélúságának feltüntetése is, közelebbről tekintve, a konkrét harcra való buzdítás eszköze, mint pl. a „Mária királynő"-ben, mely a 48-as forradalom utáni elnyomatás tetőpontján, 1855-ben íródott, s ahol a dráma egyik főalakja, a dinasztia ellen küzdő harcos nagyúr: Palizsnay így filozofál:

Óh mért küzd hát az ember? s hát mért küzdne?
Azért hogy küzdjön... —

II

A harcnak, a küzdelemnek ebből a problematikájából és különösen e problémának az Ember tragédiájában nyújtott megoldásából — helyesebben a megoldás hiányából — szerettek arra következtetni, hogy Madách szerint végeredményben minden harc hiábavaló, és ebből az interpretációból Madách világnézetének tipikus alkateleméül a pesszimizmust olvasták ki. E meglehetősen általános felfogás alapján Madách Imre úgy él a köztudatban, mint aki nemzetének vesztén és saját egyéni és családi tragédiáján érzett fájdalmát világnézetté szélesítette ki és ezt az így fémjelzett pesszimizmusát képviseli írói alkotásaiban is. Az Ember tragédiájának önkényes és egyoldalú interpretációjával vélték az egész Madáchot kimeríthetni és közben elfelejtették, hogy a „küzdj és bízva-bízzál" — ez a végső tanulsága és konzekvenciája sok világtörténelmi csalódásnak, éppúgy ellene szól az elvi pesszimizmusnak, mint az az ellenméreg, melyet Lucifer nyújt az embernek az emberiség sorsát feltáró látomás-sorozat elviselésére:

Hogy csüggedés ne érjen e miatt,
És a csatától meg ne fussatok:
Egére egy kicsiny sugárt adok,
Mely biztatand, hogy csalfa tünemény
Egész látás, — s a sugár a remény,

A történeti kezdet és a történeti vég így egyaránt a harcnak és küzdelemnek törvényét hangoztatja, sőt — mint láttuk — már az emberiség történelmét megelőző időt is Lucifer forradalma jellemzi az „egyhangú, szabályos élet" ellen, „mely mindig dicsér, rossznak mit se' tart..."

De nagy tévedés volna azt hinni, hogy az emberiség harca, melynek fájdalmait egyszer a reménység ópiumával, másszor a bizakodás stimulánsával keveri Madách, tisztán és pusztán tragikus volna számára. Az, hogy az Ember tragédiájában Ádám konkrét történelmi küzdelmeit hiábavalóknak tünteti fel, nem annyira a pesszimisztikus világnézetnek, mint inkább annak a folyománya, hogy Madách csak nehezen birkózik meg grandiózus problémájával. Itt megint nem schopenhaueri, hanem hegeli feladat rejtőzik, melynek megoldását Luciferre, a tagadás szellemére bízza, aki nélkül nincs se teremtés, se történelem.

S nem érzéd-e eszméid közt az űrt,
Mely minden létnek gátjául vala,
S teremtni kényszerültél általa?
Lucifer volt e gátnak a neve,
Ki a tagadás ősi szelleme.
Győztél felettem, mert az végzetem,
Hogy harcaimban bukjam szüntelen,
De új erővel felkeljek megint.

E sorok megmutatják, hogy Madách mily kitűnően látja feladatának problematikáját, de egyszersmint azt is, hogy annak dialektikája előtt megállni kény-

telen. A maga nemében egyedülálló az a meglátása, hogy mit kell *probléma* alatt egyáltalán érteni: azt a vákuumot ismereteink, tudatállapotaink között, melyet csak a praxis tölthet be. Ez a praxis lényegileg harc, melynek igazi jelentőségét kozmikus vonatkozásaiban is jól látja.

Két golyó küzd egymás ellen
Összehullni, szétsietni:
S e küzdés a nagyszerű fék,
Pályáján tovább vezetni.

Ilyen átfogó, nagy értelemben nyilatkozik meg Madách fejlődés-elmélete is, amikor Luciferrel azt mondatja Ádámnak, aki azzal kérkedik, hogy „enmagamban olyan különvált és egész vagyok":

„Vagyok" — bolondszó! Voltál és leszesz.
Örök levés s enyészet minden élet.

Általában Madáchnak igazi, progresszív irányzatú világnézete nem csupán történeti filozófia, hanem általános kozmológiai megállapításaiban is kifejezésre jut. Így vallásos kérdésekkel szemben sem tagadja meg magát a liberális, szabadgondolkodó és szabadkőműves Madách. De ebben a tekintetben már nemcsak az ellenzékiség irányítja, amellyel Lucifer racionalizmusát vonultatja fel a teremtés kritikájára, hanem igen figyelemreméltó itt az a kritika, amelyet maga Madách gyakorol a vallással szemben. Kevesen látták az ötvenes évek Magyarországában a vallás szociális szerepét oly tisztán, mint ő. Így „A megváltó" című versében, melyben egyenesen a népet megváltó forradalmat hirdeti, ezeket mondja:

Ki hirdeté szabadságunk tanát?
Ki hirdetett testvérszeretetet,
Hogy a nép hallá zengni szent szavát
És a bitorlott nagyság reszketett?
. . . . . .
De a nagyok azt mondták válaszul:
Minden kapocs hulljon hát szerteszét?
Az Isten nem jár lázadt koldusul
S keresztre vonták a nép Istenét.
. . . . . .

Az úr csak úr, a nép csak rab maradt,
S a régiért új szenvedést cserélt,
Ha éhesen kívánja szent jogát,

Megváltójához küldik menten őt,
Köztünk csak a véres kereszt maradt
Ijeszteni a jogkövetelőt.

Ugyanezt a motívumot szólaltatja meg más vonatkozásban az „Életünk korai" című költemény is, ahol a férfinak, kit „csak a népszabadság lelkesít" s kinek „szíve a közzel dobog":

...elébe lép az állam zordonan,
Kiáltva rá: a föld rég osztva van,
Ábrándképednek nem maradt helye.
A síron túl van boldogabb haza,
Ki itt elégedetlen, menjen át,
De itten pártos és bűnhődni fog.

III

Madách világnézetének mindezen elemei egy közös pontban futnak össze: sajátos racionalizmusában, melynek leghívebb és legkövetkezetesebb képviselője, egyik legkiválóbban és legnagyobb szeretettel megrajzolt alakja, Lucifer. Ha valaki megkísérelné azt a sem nem könnyű, sem nem hálás feladatot, hogy Madách műveiből rendszerezett filozófiai szintézist állítson elő, ennek a rendszernek ismeretelméleti alkatelemeit kétségkívül Lucifer kinyilatkoztatásaiban lelné fel. Lucifer az, aki oppozícióban áll ennek a világnak összes hibáival szemben és kíméletlenül kritizálja annak eredendő bűneit. Ő az, aki a materializmus magaslatairól korrigálja Ádám javíthatatlan idealizmusát és teszi nevetségessé érzelgősségében, kritikátlanságában, utópiáiban kifejezésre jutó irracionalizmusát. Természetes, hogy Lucifer, a szakadatlanul dolgozó és küzdő Ész, az emberben is fel akarja gyújtani azt a kis szikrát, amely benne a racionalizmus irányában dereng:

Igen, tán volna egy, a gondolat,
Mely öntudatlan szűdben dermedez,
Ez nagykorúvá tenne, önerődre
Bízván, hogy válassz jó és rossz között
Hogy önmagad intézzed sorsodat
S a gondviselettől felmentene.

Jellemző azonban, hogy az a program, amelyet itt a racionalizmus az embernek nyújt, alapjában véve nem teoretikus program: nem arra való a tudás, hogy a dolgok ismeretlen összefüggésének rendjét feltárja, hanem arra, hogy az ember cselekvését irányító akaratot felszabadítsa minden járom alól. A cselekvés autonómiája és ennek eszköze a szabad elhatározás azok a problémák, melyek a Madách-féle világnézet etikai oldalának a legtöbbet hangoztatott pontjai. Itt kétségtelen a kor áramlatainak és különösen a német idealizmusnak ezirányú befolyása Madách gondolatvilágára. De itt sem Schopenhauer, a pesszimista divatfilozófus etikai teóriái hatnak legjobban Madáchra, hanem azokból a történelmi vitákból, melyek az akaratszabadság kérdése körül lejátszódtak, merőben új álláspontra küzdi fel magát. Az akaratszabadság kérdését Madách

az Ember tragédiájában több ízben és csaknem minden világnézeti ellenlábasának interpretációjában felveti, de saját világképébe az a felfogás illik legjobban, amelyet — mint oly sok más esetben is — Lucifer szájába ad, válaszul Évának a romlatlan, praktikus ész diktálta megnyugtatására, hogy nem lehetnek káros következményei annak, ha a kitűzött útról letér:

Miért büntetne? — Hisz, ha az utat
Kitűzte, melyen hogy menjünk, kívánja,
Egyúttal olyanná is alkotott,
Hogy vétkes hajlam másfelé ne vonjon.
. . . . . .
Ha meg a bűn szintén tervében áll,
Mint a vihar verőfényes napok közt,
Ki mondja azt vétkesbnek, mert zajong,
Mint ezt, mivel éltetve melegít?

Mire Lucifer, annak felismerésében, hogy itt az emberiség első nagy álproblémája merül fel, ezt így intézi el:

Lám, megjelent az első bölcselő!
Nagy sor jövend utánnad, szép húgom,
Mely millió úton ezt vitatja újra;
A tébolydába téved sok közülük;
Sok visszaretten, révbe egy sem ér.
Hát hagyjatok fel az okoskodással!
Minden dolognak oly sok színe van,
Hogy aki mindazt végig észleli,
Kevesbet tud, mint első pillanatra,
S határozatra jönni rá nem ér,
A tett halála az okoskodás.

Már az első színben, a teremtésről mondott nagy vádbeszédében is az volt Lucifernek a főkifogása az ember egész morális konstrukciója ellen, hogy nála

Végzet, szabadság egymást üldözi,
S hiányzik az összhangzó értelem.

De mit jelent ez konkrétül? Az emberiség történelmi tapasztalatain keresztülment Ádám számára Lucifer a szabadságot úgy jellemzi, mint harcot a csapással szemben, „mit elkerülni még hatalma van".

De a végzetnek örökös betűit,
Nyugodtan nézi és nem zúgolódik
Miattok az erős, azt nézve csak,
Hogy állhatand meg még alattok is,
Ily végzet áll a történet felett,
Te eszköz vagy csak, melyet hajt előre.

De Ádám nem enged az akaratszabadság elvéből, melyhez szívósan ragaszkodik, különösen miután — mint mondja:

Sokat tanultam álomképeimből;
Kiábrándultam sokból s most csupán
Tőlem függ, utam másképpen vezetni.

Mire Lucifer végső ítéletét e kérdésről így foglalja össze:

Sem egy sem más egér nincsen kitűzve,
Érezni macska-, vércse-körmöket.
. . . . . .
Az ember sincs egyénileg lekötve,
De az egész nem hordja láncait.

A végzetnek ezzel a bekapcsolásával fűzi Madách etikáját világnézetének egészéhez. Ez a világnézet ilyképpen új, igen figyelemreméltó momentummal gazdagodik: a sztoicizmusnak egy fajtájával, melynek alkatelemeivel az Ember tragédiájában is, Madách más alkotásaiban is sokszor találkozunk. Éjféli gondolatok című költeményében Madách lázadozik a fátum ellen és a sors problémáját a maga egész tragikumában veti fel anélkül, hogy kérdésére feleletet, problémája megoldást találna.

Úgy az ember hitvány eszköze a sorsnak
S tenni semmit sem bír önnön erejével,
Győz, ha sors könyvében úgy vagyon megírva,
Avagy ismeretlen s nyom nélkül enyész el.

A probléma ilyetén beállítását és a megoldásáról való lemondást tartották, tévesen, pesszimisztikus világnézetnek. De itt (éppúgy, mint az Ember tragédiájában felsorakoztatott históriai küzdelmek meddőségének feltüntetésével kapcsolatban) lényegében szintén nem pesszimisztikus világnézetről, hanem a történelem és a történelmi fejlődés lényegének félreismeréséről, a történeti folyamatosságnak és e folyamatosság interpretálásának hiányairól van szó. A történelmi valóság és történelmi tudat diszparitásainak téves értékeléséből ered az Ember tragédiájának az az alapgondolata, hogy az elkerülhetetlen küzdelem, mint kozmikus törvény, az emberi szférában haszontalan és céltalan. Csak küzdelem van, de az sehová sem visz el bennünket és a küzdő ember a legkülönbözőbb történelmi helyzetekből csak újabb és újabb csalódásokkal kerül ki. Az eredmény tehát semmiképpen sem indokolja a küzdelmet, de ennek a ténynek az ember semmiféle következményét nem vonhatja le, mert a küzdelem végzetszerű.

Összefüggésben ezzel Madách, teljesen sztoikus nyomon járva, legtöbbször értetlenül áll szemben a tömegek jelentőségével a világtörténelemben. Mint a sztoikusoknál és különösen Senecánál, Madáchnál is újra meg újra visszatér az a momentum, hogy az ész uralmát és érvényesülését erősen veszélyezteti a

spontánul, ösztönösen a vak hit után induló tömegek befolyása. Madách világnézetéből, amely egyébként, mint egynémely példán láttuk, helyenként sejteti a „nép" szerepét és jelentőségét a világ megváltoztatásában, éppúgy hiányzik az az elgondolás, hogy egy bizonyos történeti fokon az úgynevezett „tömegek" cselekvése is csak az elmélet, az ész által jóváhagyott elveken orientálódik, mint a sztoikusoknál. Még kevésbé látja ez a kissé merev és sztatikus racionalizmus azt, hogy a ráció és az irracionális elemek az ember életében soha sincsenek tiszta, egymástól izolált és mechanikusan működő állapotban. És ép a történelmi mozgás helyes megfigyelése mutatja, hogy minden visszaesés és cikk-cakkban menő fejlődés ellenére az ész fokozódó érvényesülése az irracionális tényezőkkel szemben minden kétségen felül áll.

IV

Madách sztoikus racionalizmusának másik határt szab erős érzelemvilága. De idevágó költeményei közül nem szerelmi lírája a legjellegzetesebb, hanem a „Rajzok és képek" csoportba illesztett „A nő teremtése" című verse. Ebben az ész megtestesítőjének, Lucifernek szerelmét írja le. A versben kicsinyben megvan az Ember tragédiájának egész hangulata s annak mintegy bevezetője. Ez a vers egyáltalában nyíltabban és határozottabban födi fel Lucifer lázadó voltát, forradalmár szellemét, harcát a hivatalos mennyország ellen. De ebből a megunt égből, a maga egyhangú, szabályos életével, „ahol ő csak a második helyet" foglalhatta el, a földre hozta szerelmét és ott új életet teremtett.

Ámde Lucifer, a zord és szende Hajna
Csakugyan világot alkotott magának,
Mert mióta nő van, áldást, átkot szórva
Az emberi szíven folyvást uralkodnak.

A történelmi ábrázolásban persze a nő más, reálisabb magyarázatot nyer Madáchnál. Az Ember tragédiájában Keplerrel ezt mondatja:

Minő csodás kevercse rossz s nemesnek
A nő méregből s mézből összeszűrve
Mégis miért vonz? Mert a jó sajátja,
Míg bűne a koré, mely szülte őt.

Látnivaló mindebből, hogy Madách nőgyűlöletének legendája époly alaptalan, mint elvi, világnézeti pesszimizmusáé. Igaz, hogy saját családi tragédiája nem egy helyütt elevenedik meg Madách költészetében. De nem mint világnézet, hanem mint egyéni sorsának más hasonló sorsokba való művészi behelyettesítése. Irodalom és nem filozófia, ha pl. „Férfi és nő" című ötfelvonásos drámájában Herakles és Dejaneira példáján mutatja be azt a viszonyt férfi és nő között, melyet Madách korában és még sokáig azután is a nemek harcának szerettek

feltüntetni. Emellett a „Férfi és nő" 1843-ból való, tehát jóval megelőzi Madách házassági és szerelmi tragédiáját.

Viszont későbbi, 1855-ből való magyar történeti tárgyú drámájában, a Mária királynőben is a „szoknyauraság" ellen azt a magyar főurat beszélteti, akinek Gara nádor is csak „tótországi paraszt", Zsigmond, a királynő jegyese, a későbbi magyar király „szeleburdi földönfutó cseh" s aki végül úgy beleszeret a királynőbe, hogy minden elvet kész feláldozni érte. A magyar történelemnek egyik különösen izgató, politikai problémákkal telített fejezetét idézi fel Madách ebben a drámájában, melyben két asszony is áll a politikai események homlokterében: az özvegy királyné, Erzsébet, tele becsvággyal és intrikával, és Mária, a leánya, a törvényes királyné, akit fiatalsága és szépsége mellett jelentős politikai talentumnak fest Madách. De épp így az Ember tragédiájában is Éva „az első bölcselő", kinek reális meglátásait nem egyszer helyezi szembe Madách Ádám idealisztikus tévelygéseivel.

A szerelem problémájával kapcsolatosak Madáchnál a lét és nemlét, élet és halál, test és lélek kérdései: az anthropológiai s pszichológiai kérdések. Legszembeötlőbb itt az a körülmény, hogy e problémákkal kapcsolatban mutatkoznak meg Madáchnál bizonyos dialektikus gondolkodás csírái. Legszebb példáját látjuk ennek a „Férfi és nő" befejező jelenetében, hol Herakles nagy monológjában így elmélkedik:

> De mi a halhatatlanság? Halál,
> Mert hogyha élet az: úgy megy, mozog:
> S mozogni mindörökre nem lehet
> Annak, mi kezdetben kezdett mozogni.

De itt mindjárt megmutatkoznak Madách dialektikus gondolkodásának határai is: a mozgás dialektikájának és mechanikájának sajátszerű összekeverésében. Itt vannak egyszersmind Madách materializmusának határai is. Annak a materializmusnak, melyet Lucifer már a teremtés pillanatában világnézetének vall s nemcsak önmagára nézve ismeri el hallgatag, hogy az anyag szülte, de ezt a nézetét az egész teremtésre s magára a teremtőre is kiterjeszti. Ezt a materializmust, amely az Ember tragédiája első jelenetében oly határozottan jut kifejezésre, Madách sokszor elvulgarizálja, legszembeötlőbben „Egy őrült naplójából" című költeményében:

> Hitvány erőmű az az ember;
> Az ész, e mozgató, alig keres
> Annyit, mint amit rossz fűtője
> A jó gyomor tőle igénybe vesz.
> És sokszor egy nap is már többet kér,
> Mint amit az egész erőmű ér.

Az őrült kosztümírozásában Madách nemcsak racionalizmusát tagadja meg, nemcsak materializmusát sekélyesíti el, hanem az emberi társadalomról vallott szkeptikusabb felfogását is ebben az álruhában próbálja becsempészni:

Kacagok, ha hallom mondani,
Emberben, hogy égi szikra él,
S társadalma viszonyairól
Művelődéséről fenn beszél.

Két vezérrugója van csupán;
A gyomor s a szemnek ingere;
Az szülé, mivel csak kérkedünk
S társadalmunk ennek gyermeke.

Közelfekvő, hogy Madách azt a társadalom-kritikáját, melyet itt kifejezésre juttatott, nem kívánta oly művében nyilvánítani, amelyben nyílt sisakkal képviselte igazi társadalmi elveit. Mert ezek az elvek világnézetének leggyöngébb, legközvetlenebb pontja és sok helyütt csakugyan nehéz őket a józan gondolkodással összhangba hozni. Különösen feltűnnek Madách szociálfilozófiai felfogásának gyöngéi ott, ahol az Ember tragédiájában a kapitalizmust és szocializmust állítja egymás mellé. Itt is a szabad verseny magasztalójából a szabad verseny csalódottja lesz Ádám, mert látja:

Mi verseny ez, hol egyik kardosan
Áll a mezetlen ellennek szemében,
Mi függetlenség, száz hol éhezik,
Ha az egyes jármába nem hajol!
Kutyáknak harca ez egy konc felett
Én társaságot kívánok helyette,
Mely véd, nem büntet, buzdít, nem riaszt,
Közös erővel összeműködik,
Minőt a tudomány eszmél magának,
És melynek rendén értelem virraszt.
Ez el fog jönni, érzem, jól tudom.

Csak az a kár, hogy ezek a szép sorok, melyekkel Madách a kezdődő kapitalizmust bírálja és a szocializmus elkerülhetetlenségét hirdeti, megint csak az üres tagadás formái között maradnak és nem látják az igaz összefüggést kapitalizmus és szocializmus között. Még nagyobb kár, hogy az a szocializmus, amit Madách a kapitalizmussal szembeállít, erősen eltorzított fourierizmus, amelyik — ha történelmileg egyáltalán megvalósítható lett volna, — valóban csak olyan családáshoz vezethetne, amilyent Ádám érez ebben a fantasztikus világban.

A fő baj itt az, hogy Madách, ki már a valóságos *elmúlt* történelem filozófiai interpretálásánál is sokszor homályos szemmel áll a tények előtt, az *eljövendő* idők elképzelésénél, a fantázia segítségével való kialakításánál, nem nagyon mélyenjáró társadalombölcselőnek és nem nagyon szerencsés intuíciójú költőnek bizonyul. A szociális érzésű liberális polgárnak az ideológiai határai mutatkoznak itt, aki, mikor végső számadást csinál a jelen és az általa elképzelt jövő között, akkor mégis elborzad attól, amit minden kényszerítő ok nélkül, a jelen teljesen groteszk ellentétének képzel el. Mivel nem látja, hogy a szocializmusnak

a kapitalizmus történeti előfeltétele és nem látja, hogy a kapitalizmus úgy szűnik meg, hogy a szocializmusnak éppen azokat a történelmi előfeltételeit valósítja meg, melyeket Madách a kapitalizmusban csak hiányosan vesz észre; mert Madách csak azt látja, hogy a viszonyok abban a megjelenési formájukban, amelyekben a kapitalizmus tárja őket elénk, tarthatatlanok, ezért egyszeriben egy egészen új világot teremt, egy eltorzított utópiát, amelyben aztán a régi világ embere természetszerűleg nem leli helyét.

V

A történelmi összefüggések hiányossága az az űr, mely az Ember tragédiájában az egyes világtörténeti tanulságok között van. Madách itt mindenütt csak puszta ellentéteket lát és emberi balsikereket szűr le, anélkül, hogy felfogná és megmutatná az ellentétek törvényszerűségét és mozgató erejét, a balsikerek tulajdonképpeni mélyebb értelmét. Ezek a legsajnálatosabb gyöngéi az Ember tragédiájának. Egyes egészen grandiózus meglátások és formulázások mellett, a konstrukció egésze olyan, hogy még azt se mutatja meg kényszerítő logikával, amit Madách meg akar mutatni: ha az egyiptomi fáraó, pillanatnyi ellágyulás hatása alatt, egy haldokló rabszolga szemrehányását annyira szívére veszi, hogy menten a szabad demokratikus államra vágyódik, akkor nélkülözzük annak a megvilágítását, hogy mi értelme volt a rabszolgaságnak, micsoda erők vezettek ahhoz, hogy a milliók ilyen módon szolgálhassanak egynek, mint ahogy azt Madách az egyiptomi jelenetben megmutatja. Ha ezután az athéni demokráciát — eléggé önkényesen — Miltiades históriai szerepével szimbolizálja, aki a demokráciával szerzett tapasztalatait így összegezi:

> Csak egyedül én voltam a bolond,
> Hivén, hogy ily népnek kell a szabadság.

ez megint nem az emberiség egy nagy politikai kísérletének, a demokráciának meggyőző kritikája, hanem a sikertelen idealista egyéni elmélkedése. Így folytatódik az emberiség tragédiája s kép kép után újabb csalódással zárul minden új kísérlet.

Madách kitűnően látja azokat a momentumokat, melyek az emberiség történetében valóban korszakot alkotnak, de úgy ábrázolja őket, mint valami lazán összefüggő fejlődésmenet egyes különálló darabjait, amelyekben a fejlődés menete teljesen elhomályosul s legfeljebb egy-egy nagy személyiség érzi meg a jelen tarthatatlanságát és kívánja látnoki szemmel a legközelebbi, világot mozgató és világot átalakító szakaszt. Így látta a fáraó a görög demokráciát, így a haldokló római császárság társadalma a lovagkort, melyből az egyház szóharcaitól megborzadva, Ádám megint csak annyit tud megőrizni: „Csatára szálltam szent eszmék után s találtam átkot hitvány felfogásban."

Így álmodja meg Kepler a francia forradalmat, de mikor ez ráköszönt a világra, akkor még a liberális Madách sem tud a francia forradalomból más eredményt levonni, mint a terror feletti felháborodást és nem egészen jóhiszemű

variálását annak az ismert közhelynek, hogy a forradalom megeszi saját gyermekeit. Ilyen módon Madách, az emberiség szerezte nagy tapasztalatoknak csak negatív oldalait mutatja meg, a pozitívek mellett elhalad, illetve ezek csak az előző kor emberének illúzióiban élnek s így az örök és engesztelhetetlen küzdelem is csak sisyphusi munkák szakadatlan sorozata, mely sohasem visz győzelemre, amely aztán a harc újabb feltételeit és formáit teremtené meg.

Madách világnézetének szakadásai és törései, — nem eléggé határozott és következetes materializmusa, a dialektikus gondolkodás hiánya, sztoikus hajlamaival együttjáró elfogultságai — sehol sem mutatkoznak oly határozottsággal, mint történetfilozófiájában. Ez éppen remekművében, az Ember tragédiájában, jut leghatásosabban kifejezésre.

Mindez különösen szembeszökő ott, ahol Madách a világtörténelem értelmét és jelentőségét kutatja, de jelentősen módosul, mihelyt *konkrét* történeti esemény tanulságaiba mélyed el. Míg a történelmi fejlődés egésze s a belőle vont absztrakció ilyen gondolatokat vált ki belőle:

> Ez tehát a büszke ember története!
> Lelkem elszorul, hogy miért is küzd hiába?

az egyes nagy történeti személyiség kiengesztelő hatását ugyanebben a költeményben (Éjféli gondolatok) pár sorral lejjebb így mutatja be:

> S ím előmbe tűnik Brutus nagy alakja,
> Mint csillag ragyogva saját önmagában.
> Értem nagyságát, óh értem, hogy nagyobb még,
> Mert magasztos fénye nem a sikertől van.
> . . . . . .
> Értem, hogyha százszor trónra lép a rabló,
> Míg egy Brutus jő és megbukik harcában,
> Az ezt elbeszélő világtörténetben
> Nem bűn, de erénynek dicsőítése van.

De mert Madáchnál hiányzik a történelemalkotó tényezők és azok összefüggésének ismerete, azért a nagy forradalmi jelenségek fellépése, vagy homályban maradása, sikere és balsikere nála végső eredményében végzetszerű:

> Óh hány Leonidás, hány Gracchus megy sírba,
> Senkitől nem sejtve, mert ennek a fórum
> Annak Thermopylae nem jöve útjába!

Persze itt is nehezen nyugszik meg ez a kétkedő, önmagát marcangoló, de ép ezáltal legvilágosabb meglátásaihoz eljutó történetfilozófia:

> A hatalmasoknak itt is nagy előnyük,
> Hova ők belépnek, még mi oda küzdünk,
> Megtört keblünk. Nekik esemény már létük,
> Milyet mi csak szívünk vérével teremtünk.

De azért a tépelődő filozófus-költő nem éri be egyszerűen a nagy egyéniségek kultuszával és történeti szerepének csodálatával, mert amikor komolyan számot vet önmagával, pillanatokra kénytelen sztoikus tömegmegvetését is revidiálni:

S míg földünkön népek küzdenek vérben állva,
Földünk, mint kis szikra áll a mindenségben,
A lehulló hősök híre itten él csak
A kis szikra egyik kisded szögletében.
S itt is ezerekről csak néhány marad fenn,
A tömeg elvérzik és nyugszik rakáson,
Örök koszorúért adhatni cserébe,
Percnyi létet, de a tömeget csodálom.

VI

Abban, hogy Madách nem találja meg a történelmi megítélés helyes mértékét, ingadozásaiban, kételyeiben, illúzióiban és reményvesztettségében hol Ádámot, hol (szkepszisében) Lucifert igazolva, nagy része van annak a históriai élménynek, mely mindennél nagyobb hatással volt személyiségére és alkotásaira: a 48-as forradalomnak.

Én láttam, éltem nagyszerű időket,
Szorítottam nem egy martir-kezet,
Megrészegített a dicsőség árja,
Mely szétsugárzott egy ország felett.

Úgy érzem, nékem is van abban részem,
A honnak lévén én is gyermeke.

. . . . . .
Elmúltak az idők, elvesztek véle
Bajnokai, lealkonyult a fény,
Sírjuknál eldűlt nagyság emlékével
Kicsiségemben megmaradtam én.

Legegységesebben, leghatározottabban mutatkozik meg Madách történetfelfogása konkrét magyar történeti tények ábrázolásánál, amint ezt legjobban a „Mária királynő" mutatja, ahol egyszersmind Madách kiváló politikai érzéke is kifejezésre jut. Ahogy a magyar nemesség különböző aktuális helyi és csoportérdekeit, ezrek harcait és nemzetközi kapcsolatait festi, a magyar politikai drámairodalom legjobb alkotásaira emlékeztet.

Kitűnően mutatja be itt a főpap-diplomata és a papi talárban is féktelenül elbizakodott harcos főnemes politikai módszereinek különbségét. Az előbbi, Horváty Pál, zágrábi püspök, a Durazzo-puccs előestéjén kiköti

Vagy hagyjátok reám a vezetést,
Vagy én elhagylak. Ily merész lépésnél,
Tudnunk kell a népnek hangulatát.

Mire Palizsnay, vránai perjel:

Csak húr a nép, melyet a nagyok pengetnek
Mit néphangulat! hasztalan beszéd,
Csak győzzünk s a helyeslés megjövend.

Madách őszinte nyíltsággal beszél arról, hogyan szereztek nemességet azok, akiknek már a második generációja is félvállról nézett aztán le a népre. A praktikus Zsigmond, ez a fejedelmi bohém, aki állandóan pénzzavarban van, de mindig segít magán, így árulja el pénzügyi sikerei titkát:

Ne használjam tán a dicső találmányt,
Melyet tevék, mivel másoknak oly
Kedvét lelem s magamnak semmiben sem
Telik? — Armálist nékik csak tovább is.
...Ah de jó,
Hogy ép eszembe jő, ki a minap
Halat hozott nincs még jutalmazva,
Nem illik, hogy király adós maradjon
Jobbágyának. — Armálist hát neki!
Legyen címer pajzsán, piros mezőben
Két szép ezüst hal, tündöklő jelül.

De van Madáchnak a főnemesség számlájára is néhány lesújtó szava, melyet e rend legmarkánsabb képviselőjével, Palizsnayval mondat el:

Nem ismerek közös ügyet, csak harcunk
Közös, de célja mindenkinek más.
Egyik Garát utálja, más hatalmat
Vadász, talán honáért lelkesül
Ez, míg amaz csak bőrét biztosítja...

Mindez azt mutatja, hogy Madáchnak jóval nagyobb szerencséje van a történelmi és politikai tények pszichológiai, mint szociológiai hátterének ábrázolásában. Minél közelebb kerül azokhoz az alakokhoz, amelyeknek hasonmásaival pályafutása során találkozott, annál találóbban is jellemzi őket s annál jobban gyengül és homályosodik ábrázolása, minél inkább bízza magát fantáziájára. Ezért legsikerültebbek az Ember tragédiájában is azok a részek, ahol a kritikus ész fegyverével támad az avultra, az irracionálisra, a hatalmaskodóra. Jóval gyöngébbek és kevésbé meggyőzők azok a részek, ahol — mint ezt legjobban a falanszter jelenetnél láttuk — már a tényeket is önmagából kell merítenie, nem pedig csak kommentálásukat.

Az Ember tragédiája évtizedes nagy hatását azoknak az elemeknek köszönheti, melyek Madách e művében oly koncentráltan és erőteljesen jutnak kifejezésre, hogy egyéb, kevésbé pregnáns munkái emellett nem tudtak érvényesülni. Ezek az elemek leghelyesebben talán úgy volnának jellemezhetők: az Ember tragédiájában rejlő hatalmas pedagógiai erőforrások. A nagy nevelő és elgondolkoztató hatás, a kérdések komoly feltárása és a történeti szituációk sikeres analízise magyarázza páratlan sikerét a színpadon több mint 50 év óta. A változó idők és ízlések ellenére, a legkülönlegesebb divatok által felszínre vetett produktumokat túlélve, az Ember tragédiája változatlanul vonzza a színházlátogatók nagy tömegeit nemcsak Magyarországon, hanem újabban a külföldön is. Ez amellett bizonyít, hogy azok a problémák, amelyeket Madách az Ember tragédiájában felvet, éppen ezekben a formájukban alkalmasak arra, hogy megragadják az emberek képzeletét, hogy hassanak fantáziájukra, hozzásegítik a nézőt, hogy önmagára eszméljen és a maga szférájában tudatosan-tudattalan tovább rágódjék a problémákon. Az egyik úgy, ahogy Madách Ádámmal mondatja: „Nagy dolgokat mondsz, szédülök belé." A másik úgy, ahogy Éva reagál Lucifer filozófiájára: „Én lelkesülök, szép s új dolgokat mondsz."

Hogy Madách 50 év múltán is szép és új dolgokat tud oly generációknak mondani, amelyek Madách által még csak el sem képzelt méretű és kihatású világtörténeti eseményeken mentek keresztül, talán legnagyobb igazolója ennek a sajátszerű, a maga nemében egyedülálló műnek.

Ez adja meg Madách jelentőségét számunkra is. Az Ember tragédiájának mind a 15 képe önmagában is egy-egy befejezett tragédia. Az egységet ebbe a 15 egyes tragédiába az viszi be, hogy ugyanazok a szereplők élnek és mozognak benne és főként, hogy ugyanaz az emberiség van benne megjelenítve fejlődésének különböző szakaszaiban. Fontos eleme az egységnek továbbá az is, hogy mindenütt egy-egy eredménytelen és céltalannak bizonyult küzdelemmel fejeződik be. De míg az egyes színekben lejátszódó tragédiáknál megvan az a feszültség, hogy az elbukott hős, az ember, perspektívát lát maga előtt, mely az újabb küzdelmet indokolja számára és amelytől végre eredményt, probléma-feloldást vár, addig az utolsó képnek, szükségképpen magán az illető színen belül kell az ember tragédiájának végső problémáját megoldani. Itt már nem lehet a megoldást egy újabb problémával elodázni, amely Madách egész világnézete értelmében megint csak illúziónak bizonyulna, és csak egy újabb illúziónak adhatna helyet. Ezt in infinitum csinálni nem lehet, s ezért az utolsó színben csak két dolog történhetik: vagy az, hogy Ádám fáradtan és kétségbeesett lemondással öngyilkos lesz, vagy egy kissé ízetlen *Deus ex machina* lép közbe.

Madách voltaképpen mindkét variánst megpróbálja. A sztoikus benne az öngyilkosság felé tereli Ádámot, de az öngyilkosság kivitelében megakadályozza az a felismerés, hogy nem önmagában álló izolált egység, hanem egy fajtának az első példánya, amelynek fennmaradásához, mint ezt Éva elárulja neki, az első lépés már megtörtént. Ádám öngyilkossága hasztalan és észnélküli volna, mert hiszen fajtájában tovább él az ember tragédiájának örök átka. Az Ember tragédiája éppen az ember ember voltában áll és attól el sem választható. Ezt a tragédiát Madách az utolsó pillanatban átjátssza a történelem szfé-

rájából a biológia szférájába. Így nézve persze banális közhely, hogy születünk, küzdünk és meghalunk. Itt az észre, Luciferre, mint segítőtársra már nem sok szükség van. Ezen a fokon megbékülünk az irracionális bízva-bizakodással minden történelmi ellenbizonyíték és tanulság ellenére, melyet ha helyesen vonunk le, akkor minden biológiai deus ex machina nélkül is megállapíthatjuk, hogy a küzdelem [nem] kétségbeesnivaló és reménytelen harc egy győzhetetlen ellenféllel, hanem *egyetlen eszköze a győzelemnek*, a haladásnak, a fejlődésnek.

De erre Madách már nem tanít bennünket.

A tanulmány eredetileg az *Új Hang* 1940. 3-as számában jelent meg, jelen közlés az *Új Hang* szövegét követi, néhány nyilvánvaló sajtóhiba helyesbítésével.

[1] Az említett kiadás adatai: Emerich Madách: *Die Tragödie der Menschen.* Übers. Julius Lechner. Vorwort: Maurus Jókai. Leipzig, 1888. Az idézet helye: V—VI. lap.

Lukács György

A FASIZMUS MINT A BARBÁRSÁG ELMÉLETI ÉS GYAKORLATI RENDSZERE

A „HOGYAN VÁLT NÉMETORSZÁG A REAKCIÓS IDEOLÓGIA KÖZPONTJÁVÁ?" C. KÖNYV IV. FEJEZETE[1]

Felmerülhetne a kérdés: vajon miért tárgyaljuk olyan kimerítően azokat az ideológiákat, amelyek közvetlenül csupán a polgári elithez szólnak, amelyek tehát látszólag távol esnek a német nép politikai főútvonalától? Mi közük van ahhoz a tömegmozgalomhoz, amely a német nemzetet a hitleristák részben önkéntes, részben kényszerű rabszolgájává tette?

Úgy véljük, hogy nagyon is sok közük van hozzá. Először is nem szabad lebecsülnünk az eddig elemzett újdivatú reakciós ideológiák közvetett, földalatti tömegbefolyását. Ez a befolyás nem korlátozódik a filozófusok írta könyvek közvetlen hatására, bár ne hagyjuk figyelmen kívül, hogy Schopenhauer és Nietzsche műveinek példányszáma minden bizonnyal több tízezerre tehető. Ám az egyetemek, az előadások, a sajtó stb. közvetítésével ezek az ideológiák — természetesen eldurvítva — eljutnak a legszélesebb tömegekhez is, a durvább megfogalmazás pedig reakciós hatásukat inkább erősíti, nem hogy kevésbé hatékonnyá tenné, mivel a lecsupaszított gondolatok jobban úrrá lesznek a fenntartásokon. Az ilyen ideológiák mérge mélyen átjárhatja a tömegeket, anélkül, hogy ezek valaha is közvetlenül szembekerülnének a mérgezés forrásával. Az ösztönök nietzschei barbarizálása az imperialista korszak szükségszerű terméke; és e folyamat felgyorsulása, melyet Nietzsche indított meg, ezer és ezer olyan emberre is hathatott, aki hírét sem hallotta Nietzschének.

Másodszor, ezek az ideológiák képezik ki a reakciós tömegmozgalom funkcionáriusait, a vezérkartól kezdve az altisztekig (Göbbels például Gundolf közvetlen tanítványa volt), ideológiailag felkészítik őket e reakciós tömegmozgalomban kifejtendő tevékenységükre, fogékonnyá teszik őket a fasizmus propagandája iránt. („Az alattvaló" című regényében Heinrich Mann rendkívül érzékletesen ábrázolja Wagner Lohengrinjének ezt a reakciós ideológiai hatását a vilmosi korszak egy megvadult polgárjára.)

Harmadsorban, az ilyen ideológiák megzavarnak oly rétegeket — nemcsak az értelmiség körében, persze főleg ott —, amelyek talán ellenálltak volna, vagy legalábbis jobban, a reakciós propagandának. Ideológiai fejlődésük, Schopenhaueren, Nietzschén és társaikon való nevelődésük szellemileg védtelenné teszi őket a fasiszta propagandával szemben. (Arnold Zweig háborús regényeiben a német értelmiség legkülönbözőbb típusain ábrázolja ezt az ideoló-

giai védtelenséget, amely az első világháborúnak a fasizmuséhoz képest nagyon primitív háborús propagandájával szemben nyilvánult meg.) Végül: maga a fasiszta ideológia nem más, mint az évtizedeken át kialakított reakciós ideológiák eklektikus összefoglalása és demagóg felhasználása, a legkülönbözőbb, durva és finom formáinak demagóg „szintézise".

És itt — a fasiszta ideológia rendkívül alacsony szellemi színvonala ellenére — éppen a reakciós gondolkodás általunk kimerítően tárgyalt „magasabb" formái a különösen fontosak. Hiszen Németországban csakúgy, mint más országokban, már régóta létezett egy közönséges és durva, széles körű és közvetlen reakciós tömegpropaganda, csakhogy az nem ért el ilyen átütő tömeghatást, belőle nem jött létre a reakciónak olyasfajta tömegbázisa, mint amelyet Hitler alakított ki már hatalomrajutása előtt is. Pl. az antiszemitizmus, bár évtizedek óta megvolt Németországban, de a 80-as évekbeli rövid Stoecker-féle epizódig nem vált tömegmozgalommá. Az antiszemitizmus ideológiai képviselői (mint például az irodalomtörténész Bartels) elszigeteltek maradtak Németország szellemi életében, outsiderek, furcsaságok voltak. Eltekintve az imperialista háború első éveitől, a közvetlen és agresszív soviniszta propaganda is csupán a kispolgárság bizonyos tömegeire korlátozódott és sohasem tudott befolyásra szert tenni a munkásosztály soraiban. A fajelméletnek is megvoltak Németországban a maga következetes képviselői (mindenekelőtt Chamberlain). Valóságos befolyása azonban csak abban az általunk ábrázolt „finomabb formában" volt, amelyet Nietzsche képviselt.

A tudományellenesség kérdésében még a reakciós ideológia különböző áramlatai is ellenségesen állanak egymással szemben. A hivatalos reakciós tan ugyanis olyan ortodox protestantizmus, amely csakis az általa kijelölt határokon belül tűri meg a tudományt. Ezzel szemben a tudományellenesség „finomabb" formái az ésszel, a tudomány értékével szembeni hitetlenség általános légkörét terjesztik ugyan, de formailag nem kötődnek a létező vallások egyikéhez sem, hanem legtöbb formájuk egyenesen egyfajta misztikus „vallásos ateizmust" hirdet. És éppen ide kapcsolódik megint a fasizmus: nem kötődik egy valláshoz sem. A vallás kérdésében Hitler kezdetben óvatosan elkerüli az állásfoglalást és a következtetések radikális levonását ráhagyja a mozgalom „ideológusaira". De a nácik uralma alatti általános vallási elnyomás megmutatja, hogy mi volt a cél már kezdettől fogva; az, hogy a fajelméletből és a Führer-kultuszból, a szocialista és nemzeti demagógia segítségével olyan hisztérikus tömegbabonát teremtsenek, olyan zavaros áradatot, amely nem csupán az ész és a tudomány gátjait szakítja át, hanem egyszersmind eláraszt minden vallásos hangulatot is.

Az antidemokratikus Hohenzollern rendszernek nem volt ideológiailag egyesített tömegbázisa. A következmények nemcsak a Hohenzollern-uralom hirtelen összeomlásában mutatkoztak meg, hanem a restaurációs pártok gyöngeségében is.

A fasizmus ezzel szemben a reakció új útját jelenti: a nemzeti és a társadalmi demagógia alapján egy vallásos, forradalommal terhes időszakban teremt tömegbázist az imperialista kapitalizmus legreakciósabb része számára. Ezen a ponton a demagógia kifejezés közelebbi meghatározásra szorul, hogy a fasizmus specifikus lényege — szemben az eddigi reakciós áramlatokkal — világ-

gosan kitűnjék. Hisz a vilmosi korszak össznémetjei és a weimari köztársaság nemzeti németjei mindig is éltek demagóg eszközökkel. Ám ezek az eszközök mindig közvetlenül a kispolgárság elmaradott nézeteire és ösztöneire építettek; ezért általában — az imperialista világháború kezdeti éveitől eltekintve — csak elmaradott rétegekre lehettek hatással. Ez a demagóg propaganda lepergett a munkásosztályról, és — ismét az első háborús évektől eltekintve — nem tudott hatni a fejlettebb értelmiségre. Ezzel szemben a fasizmus behatolt mindezekbe a rétegekbe, bizonyos hányadukat magával ragadta, másokat pedig legalábbis semleges nézővé tett abban a harcban, melyet Németország haladó erői, elsősorban a munkásosztály ellen vívott. A fasizmus ezt új módszerekkel összeeszkábált „világnézetének", valamint a propaganda új útjainak köszönheti, és e módszerek között jelentős, sőt döntő szerepet játszik a reakciós ideológia „finomabb" válfajainak, az indirekt apológia módszereinek az átvétele, átpolitizálása, demagóg eldurvítása.

A reakciós propagandának ez a fordulata semmiképpen nem Hitlernek vagy kollégáinak valamiféle „zsenialitására" vezethető vissza. Ez a váltás úgyszólván a levegőben volt, és ha a reakciós erők át akarták vészelni és saját céljaikra még ki is akarták használni a weimari köztársaság, sőt a németországi polgári társadalom alapjainak megrendülését, mely az 1929-es gazdasági válság terméke volt, a pusztulás terhe mellett kénytelenek voltak ezekhez az eszközökhöz folyamodni. Ha nem tette volna meg Hitler, a szélsőséges reakció másik „zsenije" lépett volna a helyére. Hitler „zsenialitása" csupán abban állott, hogy a hétpróbás tömegdemagóg kézmozdulatával elhárított magától mindent, ami ezekben az ideológiákban pusztán a dekadencia ideológusainak a rigolyája volt, ami azonnal csak a dekadens értelmiség magasabb és szűk köreiben hathatott, terjedt csak ki; hogy ösztönösen felismerte, mennyiben fejezik ki ezek az ideológiák a széles körű tömeghangulatok törekvéseit.

Főszerepet játszik ebben, hogy Hitler nagy demagóg ügyességgel egyesíti a finomabb és durvább reakció addig többnyire elkülönülő áramlatait, hogy sikerült neki az addigi reakciós gondolkodók indirekt apológiáját átültetni az elmaradott kispolgári rétegek számára is érthető demagógia nyelvére. Ez a „szintézis" magától értetődően nem csupán a propaganda vagy a stílus kérdése. Arról a politikai problémáról van szó, hogy a legszélsőségesebb reakció közös tömegbázisává egyesítsék a reakció valamennyi tendenciáját, a lakosság összes rétegét, amelyet a válság felrázott nyugalmából és lázadóvá tett.

Az a helyzet, amelyben a hitleri propaganda elterjedt a német tömegekben, rendkívül kedvezett egy ilyen reakciós tömegpárt megalapításának. A tömegek csalódása a politikai pártokban ezúttal általános volt. Az elkeseredett tömegek szemében valamennyi párt bűnrészes volt mind az első imperialista világháborúban elszenvedett vereség utáni nemzeti megaláztatásban, a versailles-i béke terheiben, amelyben ezek a tömegek, a reakciós demagógia által feltüzelve, gazdasági és erkölcsi nyomorúságuk fő okát látták, mind pedig abban a minden elképzelést felülmúló gazdasági nyomorban, amelyet az 1929-es válság okozott. A körülményeket különösen az tette még kedvezőbbé a reakciós tömegpropaganda számára, hogy a szociáldemokrácia kezdettől fogva a versailles-i rendszer egyik fő támasza volt, amiért is a dörzsölt és lelkiismeretlen demagógok nagyon

könnyen bűnbakká tehették mind a nemzeti megaláztatásért, mind a kapitalizmus okozta minden bajért.

Az antikapitalista hangulat a legszélesebb tömegekben messze túlment a proletariátuson, és rendkívül erős volt, de igen zavaros és elmaradott. A reformisták politikája nem nagyon nehezítette meg a reakciós demagógiának, hogy hazugul elhitesse a nagy tömegekkel: a liberalizmus azonos a szociáldemokráciával, a kapitalizmus pedig azonos az eddigi „marxista" szocializmussal.

A fogékonyság a német fasizmus társadalmi demagógiája, a „teremtő" (schaffend) és a „harácsoló" (raffend) kapitalizmus éles megkülönböztetése iránt a tömegek spontán elkeseredéséből táplálkozott, mélységes csalódottságából, amely a forradalmi évek eredménytelenségéből fakadt, kilátástalan helyzetéből, amelybe a nagy gazdasági válság alatt kerültek. A kispolgárság és a parasztság széles tömegei fordultak ösztönös antikapitalista módon, zavaros tudattal, közvetlenül kiszipolyozóik ellen. Most meg épp azt hallhatták, hogy ez a közvetlen érzésük maga a tulajdonképpeni igazság.

Jól láthatjuk, hogy miként jut ebben az összefüggésben központi szerephez az antiszemitizmus, az ostoba emberek szocializmusa, ahogyan annak idején Engels nevezte. A zsidó alakjában minden össze van gyűjtve, amire rá kell zúdulnia a csalódott és elkeseredett néptömegek gyűlöletének: a zsidó képviseli „a harácsoló tőkét"; szociáldemokrata funkcionáriusként ő hajtotta végre a kapitalizmus megszilárdítását Németországban, az ő műve a megalázó versailles-i béke is, és ő egyúttal annak a liberalizmusnak, annak a demokráciának a képviselője, amelyet Nyugatról hoztak be Németországba, hogy megzavarják a német szellemet, a német népet, a nem „faj-jellegzetes" („arteigen") intézményekkel és ideológiákkal megbénítsák a német nemzet valódi erejét.

A német fasizmus társadalmi propagandája egy másik tekintetben, egy új vonalon is demagóg: forradalmi mezben lép fel. Mint láttuk, Németországban a demagógia eme új és rendkívül hatásos formájának hosszú előtörténete van. Kezdve magán Nietzschén, akinek a filozófiája minden tekintetben azzal az igénnyel lépett fel, hogy forradalmian megdöntsön minden ideológiát, azzal a programmal, hogy „minden értéket átértékeljen", egészen a Hitler előtti idők félfasiszta vagy egészen fasiszta ideológusaiig, egész sor gondolkodó programja volt a „forradalom jobbról". És valóban, a súlyos válságnak ebben az időszakában, amikor óriásira nőtt a munkanélküliek tömege, amikor szüntelenül csökkent a munkanélküli-segély, amikor sorozatosan mentek csődbe közepes és kis ipari vállalkozók, kisiparosok és kereskedők, amikor értelmiségiek hatalmas tömegei tengődtek állástalanul, koldussorsra juttatva stb., igazán széles tömegekre nem lehetett hatni mással, mint az azonnali fordulat, az azonnali forradalom jelszavával.

Óriási tömegek dőltek be annak a gátlástalan és lelkiismeretlen fasiszta demagóg ígéretnek, hogy megvalósul az azonnali forradalom, azonnal megváltozik valamennyi népréteg helyzete. A fasiszta propaganda a lehető legcinikusabban járt el ebben. A tömegek pedig mélyen érezték helyzetük kiúttalanságát és kilátástalanságát, úgyhogy kapva kaptak minden szalmaszálon, amely a gyors menekülés akár leghalványabb reményével kecsegtetett. Kétségbeesésükben mindenáron hinni akarták, hogy mégis csak jöhet egy megváltó csoda.

Csak így érthetjük meg azt a paradox helyzetet, hogy a fasizmus behatolt a munkásosztály bizonyos köreibe, különösen az ifjúmunkások közé, hogy magával ragadta a kvalifikált értelmiség egy részét is. A helyzetet még paradoxabbá teszi, hogy nem kevesen voltak soraikban, akik bár nagyon zavaros ideológiával, de a legjobb hiszemben és azzal a becsületes meggyőződéssel, azzal a fanatizmussal könnyítették meg a fasizmusnak a hatalom megszerzését, hogy valóban valamilyen megváltó forradalmat szolgálnak.

A fasiszta tömegpropaganda abban is különbözik a korábbi reakciós formáktól, hogy a fasiszta párt egyeduralma, az összes többi politikai párt felszámolása érdekében használja ki a polgári demokráciából való tömeges kiábrándulást. Nem új jelenség, hogy a tömegek csalódnak a polgári demokráciában, a parlamentarizmusban, a parlamenti pártokban. Németországban azonban jellegzetes formát öltött. Egyrészt a pártok — kivéve a munkáspártokat és a Katolikus Centrumot — kevésbé mélyen gyökereztek a néptömegekben, mint a Nyugat régi demokratikus pártjai. Másrészt a tömegeket hosszan szoktatták a monarchisztikus uralomhoz, ahhoz, hogy térdet hajtsanak az uralkodók és a bürokratikus-katonai apparátus központi akarata előtt, s ezáltal megszokták, hogy egy „erős ember" vezesse őket, s akarat nélkül alávetik magukat e vezetésnek. A weimari időszak nem volt alkalmas arra, hogy demokratikus értelemben átnevelje a tömegeket.

A széles néptömegek fogékonyságát a szocializmusellenes és demokráciaellenes demagógia iránt még csak fokozta az imperialista versailles-i béke és annak következményei. Eltekintve attól, hogy nagyon könnyű volt a fasiszta demagógiának a demokráciára fogni a tömegek nyomorának, a jóvátételi fizetségeknek, a Dawes-tervnek stb. a felelősségét, a versailles-i béke annyira megalázó volt a német nemzetre, hogy érthető a hazafias düh feltámadása olyan néptömegekben is, amelyeknek kezdetben semmi közük sem volt a fasizmushoz.

Így a hitleri demagógia a tömegek előtt a demokráciát szoros összefüggésbe tudta hozni a nemzeti megaláztatással. Egyrészt úgy, hogy a régi demokratikus országokat állította be a német megaláztatás okozójának. Másrészt úgy, hogy magát a német demokráciát mint olyan „nyugati importárut" denunciálta, amely nem szervesen nőtt ki a német történelemből, hanem amelyet csak idegen fegyverek erőszakos nyomása kényszerített a németekre, és amely ezért a nyugati imperialisták németellenes terveinek szolgai eszköze lett.

A tömegek azt nem vették észre, hogy a Németország imperialista megalázásán érzett jogos és érthető hazafias düh szítása mögött ott áll az újra készülődő német imperializmus. Elhitték, hogy a demokrácia és a nemzeti megaláztatás egy és ugyanaz, és fogékonnyá váltak arra a reakciós propagandára, amely azt sulykolta, hogy Németország nemzeti fénykorai sosem voltak demokratikus korszakok: hogy Nagy Frigyes abszolutizmusa, a nemzeti egység Bismarck és Moltke általi helyreállítása éppen az ország akkori „faj-jellegzetes", a német jellegnek megfelelő antidemokratikus berendezkedésének a gyümölcse volt.

A demokrácia ideológusai tehetetlenek voltak ezzel a propagandával szemben. Részben azért, mert — mint fentebb már részletesen kimutattuk — nem voltak otthonosak a németországi demokratikus törekvések történetében, és ezért nem voltak képesek sem arra, hogy történelmileg helyesen ábrázolják

az állítólagos fénykorok problematikáját (például a poroszok Napóleontól elszenvedett jénai vereségét mint Nagy Frigyes rendszerének történelmileg szükségszerű történelmi következményét stb.), sem arra, hogy a német nép előtt vonzóvá és népszerűvé tegyék saját demokratikus hagyományait (parasztháború, a klasszikus humanizmus valóságos ideológiája, igazi demokratikus tendenciák 48-ban és azt megelőzően stb.). Részben pedig azért, mert miközben jogosan és gyakorta találóan leplezték le a reakciós háborús propagandát és az első imperialista háború reakciós jellegét, sokszor érzéketlenné váltak az igazi hazafias érzelmekkel szemben, és ez még jobban elválasztotta őket a nemzeti érzületből felháborodott tömegektől.

Mindezek a körülmények azonban a fasiszta demagógiának nemcsak a tartalmát határozzák meg, hanem formáját is. Már részletesen bemutattuk, hogy a német ideológiában hogyan kapott mind jobban lábra egy olyan mozgalom, amely az ész lefokozására, a közvetlenség, az intuíció, az ösztönök stb. felmagasztalására törekedett, hogy az imperialista korszakban miként vált mind konkrétabbá ez az irányzat általtörténelmi mítoszok alakjában, hogy a weimari időszakban már mint politikai mítosz lépjen fel, az észt mint aszociális erők alávaló követelőzését denunciálja.

Mint láttuk, ez a filozófiai fejlődés sokkal mélyebbre nyúlik, nem csupán filozófiai gyökerei vannak. A német értelmiségi elitnek Németország reakciós fejlődésében elfoglalt helyzete szabta meg a német ideológia különleges jellegét, vezető szerepét, melyet a kapitalista és imperialista hanyatlásnak, a klasszikus korszakbeli értékek szétrombolásának ebben az általános tendenciájában játszott. Most ez az ész ellen irányuló tendencia széles tömegeket ragad magával, beleértve a munkásosztály tömegét is, és az olyan érvek, amelyek eddig minden hatás nélkül peregtek le a munkásokról, most köztük is készséges fogékonyságra találnak. A tömegek számára az ész vagy irracionalitás kérdése még élesebben vetődik fel, mint az értelmiség előtt: számukra ez létkérdés, és nem csupán elméleti probléma. A munkásmozgalom nagy haladása, a helyzetének javításáért vívott eredményes harcok, a kapitalizmus belátható megdöntésének világos távlatai rávezették a munkásosztályt, hogy ésszerűséget, törvényszerűséget lásson saját életében, saját történelmi fejlődésében; minden sikerrel megvívott napi harc, a reakciós támadások (például a szocialistaellenes törvény) minden visszaverése csak megszilárdította benne ezt a világnézetet és a reakciós tábor akkori esetlen, vallásos-irracionális propagandájának fölényes megvetésére nevelte.

Hogy győzött a reformizmus, hogy a reformisták részt vettek a weimari rendszerben, ez a helyzet gyökeresen megváltozott. Az ésszerűség képzete maga is egészen más hangsúlyt kapott. Már Bernstein megkísérelte, hogy utópiának minősítse és lekicsinyelje a forradalmi harcot, melyet a szocialista társadalomért, a „végcélért" vívnak, és ezekkel a törekvésekkel a liberális burzsoáziával kötött kompromisszum lapos és nyárspolgári „reálpolitikai ésszerűségét", a kapitalista társadalomhoz való hozzáidomulást állította szembe. Attól fogva, hogy a szociáldemokrácia kormányzó párt lett, benne, propagandájában és mindenekelőtt tetteiben ez a „reálpolitikai ésszerűség" vált uralkodóvá. Ez a propaganda az első forradalmi években olyan demagóg ígéretekkel elegyedett, hogy mielőbb

szocializálást hajtanak végre, hogy a szocializmust ezen az „ésszerű" úton valósítják meg, ellentétben a kommunisták „ésszerűtlen kalandorságával", „irreális katasztrófapolitikájával". A „relatív stabilizálódás" a bernsteini észt abszolúttá tette a reformizmus elméletében és gyakorlatában. És a „reálpolitikai ésszerűség" vonalát a nagy válság időszakában vasenergiával tartotta fenn az uralkodó reformizmus. Mit jelentett gyakorlatilag az „ész" a tömegek számára? Azt, hogy ne sztrájkoljanak, hanem nyugodjanak bele, amikor a bérüket csökkentik, hogy tartózkodjanak minden megmozdulástól, minden erélyes fellépéstől, amikor megnyírbálják a munkanélküli-segélyt, amikor egyre nagyobb tömegeket zárnak ki a segélyre jogosultak köréből, hogy térjenek ki, vonuljanak vissza a legvérmesebb fasiszta provokációk elől, ne védjék a munkásosztály erejét, adják fel az utca feletti uralmukat — úgy kerüljék el a veszélyt, hogy nem ingerlik a vadállatot, mint Dimitrov jellemezte ezt a politikát.

Ily módon a reformista „ész" a munkásosztályt nemcsak az imperialista kapitalizmussal, nemcsak a hatalomátvételre felkészülő fasizmussal szemben tette gyakorlatilag ellenállásra képtelenné, hanem rossz hírbe keverte és szétzüllesztette azt a régi meggyőződést is, hogy a történelmi fejlődés ésszerű és helyesen irányított harcokon át elvezet a munkásosztály napi helyzetének megjavításához, és végső soron teljes felszabadításához. A Szovjetunió elleni reformista propaganda még csak erősítette a fejlődést azzal, hogy az orosz munkásosztály hősiességét hiábavalónak, célszerűtlennek, eredménytelennek állította be.

Ez a fejlődés igen sokféle következménnyel járt magán a munkásosztályon belül. Egy viszonylag nagy élcsapat elfordult a reformizmustól, hogy a marxizmus régi hagyományait új, az imperialista korszaknak megfelelő formában, a leninizmus formájában építse tovább. Egy széles réteg megrekedt ennek a „reálpolitikai ésszerűségnek" a szintjén, és gyakorlatilag képtelenné vált a fasizmus elleni hatékony küzdelemre.

Volt azonban egy aránylag számottevő tömeg, különösen a kétségbeejtő válsághelyzet miatt türelmetlenné vált fiatal munkások között, akikben ez a fejlődés megrendítette a hitet általában az észben, a történelmi fejlődés forradalmi ésszerűségében, az értelem és a forradalom benső kapcsolatában és összetartozandóságában. Ebben a rétegben tehát, éppen mert a reformizmustól kapott elméleti és gyakorlati nevelést, megvolt a készség arra, hogy világnézetébe befogadja az észellenesség modern tendenciáját, az ész és a tudomány lebecsülését, és átadja magát a mítosz csodahitének.

Ez természetesen nem azt jelenti, hogy ezek az elkeseredett ifjúmunkások Nietzsche vagy Spengler olvasóivá és méltányolóivá váltak. De mivel a tömegek előtt úgy tűnt fel, hogy az értelem és az érzelem ellentéte magából az életből sarjad, ideológiailag is fogékonnyá kellett válniuk e tanok iránt. Ezért Hitler és a fasiszta propaganda „zsenialitása" éppen abban állt, hogy ezeket a modern reakciós gondolati tendenciákat a filozófiai könyvekből és az egyetemek előadótermeiből kivitték az utcára, reakciós tartalmukat pedig olyan nyelvre fordították, amely megfelelt a kétségbeesett, útjukat vesztett, megváltó csodába kapaszkodó tömegek ideológiai szükségleteinek.

Még kifejezettebb hajlandóság mutatkozott az ilyen irracionalisztikus csodatanok befogadására a kispolgárságban és a parasztságban. Köztük mindig

is, az egyházon és a hivatalos porosz világnézeten át erősen terjedt az irracionalisztikus hatás. A baloldali polgári pártok a „reálpolitikai ésszerűség" tekintetében természetesen nem különböztek a reformizmustól, hiszen eredetét tekintve a reformizmus nem más, mint a forradalmi munkásmozgalom hozzáigazítása azokhoz a hatásokhoz, amelyeket a liberális burzsoázia osztályérdekei előírnak. De a baloldali polgári pártok világnézetében, és ennek megfelelően sajtójában is évtizedek óta egyre jobban erőre kapott a modern reakciós ideológia. Többször is rámutattunk arra, hogy például a nietzschei tanok első előharcosai baloldali polgári értelmiségiek voltak; ugyanez a helyzet Spenglerrel és a weimari köztársaság irracionális reakciós tendenciáinak más vezető ideológusaival is. A gyakorlat „reálpolitikai ésszerűsége" és a gondolkodás irracionalista misztikája közötti ellentétet, mely a felszínen áthidalhatatlannak látszott, most áthidalta a mindjobban kiépülő relativizmus, amely mint már szintén láttuk, a weimari időszakban kapott kimondottan szociológiai-politikai hangsúlyt (tudásszociológia stb.). Amikor tehát az e pártok befolyása alatt álló tömegek kezdtek kiábrándulni a „reálpolitikai ésszerűségből" — és válság idején ez nem is történhetett másképp —, eleve védtelenek voltak az irracionalista mítosz egész észellenes, tudományellenes propagandájával szemben.

Ez a védtelenség csak erősebb lett azáltal, hogy az életben is a nemzeti lét valamennyi problémája szintúgy összefüggött ezzel a világnézeti kérdéssel. Elvégre a versailles-i béke végrehajtását az egész nemzeti megaláztatással egyetemben szintén a „reálpolitikai ésszerűség" érveivel támasztották alá. Ebből a tömegek számára a következő elvileg hibás, ám az életből, a politikai gyakorlatból fakadó dilemma adódott: vagy „ésszerűen" elfogadják a nemzeti megaláztatást, vagy pedig harcba szállnak irracionális hősiességgel, a csodában bízva. Így aztán ezekben a tömegekben gyökeret ver az ésszel szembeni hitetlenség, az ész lefokozása, meddőnek, árulónak, elvetemültnek való beállítása. Annál is inkább, mivel a válság alatt — az osztályhelyzet különbségeinek megfelelő eltérésekkel — itt hasonló konfliktusok támadnak, mint a proletariátusban, hiszen a weimari köztársaság kormányzó pártjai is minden egyes népszerűtlen és a tömegek érdekeit mélyen sértő intézkedésnél mindenkor az „észre" hivatkoztak. Az észellenes tendencia itt természetesen sokkal erősebben kapcsolódik a nemzeti és a társadalmi kérdések egységéhez, mint a proletariátusnál. És természetes, hogy a világnézeti irracionalizmus, amely mint fentebb kimutattuk, ebben az időszakban eluralkodott a polgári-köztársasági pártok elméletében, így álfilozófiai alapot adott e tömeghangulatoknak.

A nemzeti megaláztatással való szembeszegülésről a kispolgárság legkülönbözőbb rétegeiben olyan ideológiát alakítottak ki, hogy az ellenállás valami észellenes, helyeslést érdemlő, hősies őrültség, s ennek elég komoly előzményei vannak a különböző reakciós katonai titkos szövetségekben, összeesküvésekben stb., amelyek nagy hatással voltak a kispolgári ifjúságra, és amelyek gyakorlatilag kiképezték a fasiszta tisztségviselők nagy részét. A nemzeti ellenállás hősies őrültségének ezt az ideológiáját külön alátámasztja a „frontélmény" általunk már kiemelt elmélete. Ez az elmélet egyrészt az erős nemzeti érzelmekre hivatkozik, amikor az első győzedelmes háborús éveket mint nemzeti fellendülést helyezi szembe a későbbi megaláztatással. Másrészt megfogható, konkrét alakot

ad a kispolgári ifjúság erős, bár zavaros romantikus antikapitalista érzelmeinek, amikor ezt a hősies őrültséget, a titkos szövetségek és a katonai összeesküvések veszedelmes és kalandos élményeit szembeállítja a kispolgár mindennapi életének lapos és kietlen prózájával, a polgári lét kicsinyes „ésszerű" biztonságával. (Gondoljunk csak arra, hogy Nietzsche is hogyan állította szembe egymással romantikus antikapitalista módon a katonai, valamint a tőkés-munkásviszonyt.)

Eddigi vizsgálódásaink alapján magától értetődik, hogy ezek a német ifjúság körében terjedő elméletek széles áltörténelmi megalapozásra találhattak. Mivel a német történelem nem ismeri a nemzeti és forradalmi lendületnek azt az egységét, amelyet a francia igen, mivel az állandó történelemhamisítás a haladó mozzanatokat, a nemzeti és társadalmi felemelkedés egyesülésének a csíráit vagy elsikkasztotta a történelemből, vagy reakciós értelemben meghamisította, mi sem természetesebb, mint hogy ezeknek a kétségbeesett nemzeti tendenciáknak az intuitivizmusa és észellenessége szükségszerűen erősebb vagy gyengébb, de inkább erősebb, mint gyengébb reakciós jelleget ölt, még a szubjektíven tisztességes meggyőződésű, személy szerint minden áldozatra kész értelmiségiek, kispolgárok, vagy parasztok között is.

Mindebből kitűnik, hogy mennyire igaza volt Dimitrovnak a VII. Világkongresszuson, amikor azt mondotta a hitleri propagandáról, hogy „a fasizmus nemcsak a tömegekben mély gyökeret vert előítéleteket szítja fel, hanem a tömegek legjobb érzéseivel ... is csalárd játékot űz"[2]. Ez a csalárd játék, ez a spekuláció az alapja mind tartalmilag, mind formailag a fasiszta propagandának. Ez határozza meg nemzeti és társadalmi demagógiájának szerkezetét, és e struktúrában újra észrevehetjük a Schopenhauer által felfedezett, Nietzsche által pedig továbbfejlesztett indirekt apológiával való összefüggést. A fasizmus szociális demagógiája a tömegek mélyen antikapitalista hangulatára épít, hogy a tőkés rendszer elleni felháborodásukat a kapitalizmus valaha is volt legreakciósabb megszilárdítása érdekében használja ki. Ahogyan Schopenhauer és Nietzsche az emberi létezés pesszimista kritikáján keresztül a kapitalista társadalom megtűrésére (Schopenhauer), sőt tevékeny támogatására (Nietzsche) nevel, ugyanúgy a fasizmus a „harácsoló tőke" elleni harc ideológiájával, a „kamatrabszolgaság alóli fölszabadítás" ígéretével a kapitalizmus valódi ellenségeinek megsemmisítésére akarja mozgósítani az antikapitalista tömegeket, hogy aztán annak a reakciós imperializmusnak akaratnélküli rabszolgáivá tegye őket, amely a propagandától a „német szocializmus" címkét kapja, és amelyet a szociális demagógia már nem kapitalista társadalmi állapotnak nyilvánít.

A nemzeti demagógia a német néptömegeknek a versailles-i béke és annak megalázó következményei felett érzett, érthető felháborodására épít. Valamennyi hazafias tendenciát, melyet leírtunk, valamennyi vágyott és elkövetett zavaros hősies őrültséget abban foglal össze, hogy ellentében a többi párttal, amely elárulta a német népet és eladta az ellenségnek, egyedül ők, a fasiszták azok, akik visszaállítják majd a nemzet régi nagyságát és megbosszulják a versailles-i gyalázatot.

A haza jogos védelméről a legreakciósabb és legagresszívebb imperializmusra

való átmenet a maga csúsztatásaival itt közelebb áll a régebbi reakciós propagandához, mint a szociális demagógiában. Érzik ezt a fasiszták is, és minden eszközzel megpróbálják elhatárolni magukat a régivágású reakciótól. A hatalom megragadása előtt és utána a fasiszták az igazi „német forradalom" nevében „kétfrontos harcot" folytatnak, mind a forradalmi túlzások ellen (azok ellen a dolgozók ellen, akik komolyan vették a fasizmus szociális demagógiáját), mind a reakció (a Német Nemzeti Párt hívei) ellen. Ebben a reakció elleni félénk harcban a fasiszta propaganda Nietzsche fogékony tanítványának bizonyul. Rendkívül élesen bírálja a „Második Birodalom" (1871—1918) hohenzollerni korszakát. Ezzel elhatárolja magát a Hohenzollernok restaurációs törekvéseitől, akiknek az uralmát azonban, csakúgy, mint Nietzsche a bismarcki korszakot, azért bírálja, mert túlságosan nagy teret engedett a demokráciának, mert nem nyomta el elég erősen a szociáldemokráciát, egyszóval azért, mert belpolitikája nem volt eléggé reakciós. Ehhez járul a régi német imperializmus külpolitikai bírálata, megintcsak Nietzsche mintájára, amiatt, hogy az akkori német imperializmus nem volt elég következetesen agresszív jellegű.

Mint látható, a fasiszta demagógia lényegi tartalma mindenkor és mindenütt az, hogy a legreakciósabb intézkedéseket is mint a német forradalom szükségszerű formáját bűvészkedi a forradalmi izgalomban élő, mindennek a megdöntésére áhítozó, s a fordulattól csodákat váró tömegek elé. A fasizmus e téren csak reakciósságának következetességében különbözik tartalmilag a többi reakciós párttól, abban a határozottságban, amellyel — a forradalmi fordulat lobogója alatt ugyan — átjátssza az államhatalmat a legreakciósabb junkerek és nagytőkések kezére. Csupán a módszerben, az általunk szerkezetileg röviden elemzett szociális és nemzeti demagógiában, a demagógia formájában válik a különbség minőségivé.

Ez a forma a fasizmusban egy sajátos nemzeti szocialista „világnézet", különös ismeretelmélet és történelemfilozófia: egy mítosz alakját ölti. Semmiképpen nem véletlen, hogy a fasizmus alapkönyve Hitler „Mein Kampf"-ja mellett Rosenberg „A XX. század mítosza" c. könyve lett. Itt különösen világosan kitűnik, hogy a fasizmus mennyire szervesen nő ki a német fejlődés eddigi reakciós tendenciáiból, hogy mennyire e fejlődés eredményeinek a válságkorszak tömegszükségleteire való ügyes demagóg alkalmazása. A németországi reakciós ideológiák tárgyalása során láthattuk, hogy ezek az ideológiák miként próbálták a hamis kérdésfeltevéseikből eredő ellentmondásokat és megoldhatatlanságokat mindinkább a mítosz segítségével megoldani, hogy miként fokozták le egyre jobban a gondolatok egymásból való rendszeres levezetését és a valóság tudományos feltárását, és helyettesítették a zseniális intuícióval, a prófétikus kinyilatkoztatással.

Mert világos, hogy a mítosz csak abban a formában lehet a különben megoldatlan, sőt megoldhatatlannak tűnő kérdések megoldása, hogy az arra egyedül illetékes vallási zseni nyilatkoztatja ki. Azt is láttuk, hogy ez a spekuláció, amely az olvasók kritikátlan hiszékenységére, a filozófiától való csodavárásra épít, eredetileg épp a legmagasabb értelmiségi körök számára jött létre és épp e körökben hatott. Hitler és emberei ennek a „világnézeti" fejlődésnek adnak durva és kézzelfogható politikai alakot. A csodába, a kinyilatkoztatásba,

a mítoszba vetett hit most elveszíti azt a szkeptikus, semmire sem kötelező jellegét, amely azelőtt az egyetemek előadótermeiben, az értelmiségi szalonokban jellemezte. Hitler ezt a „világnézetet" a széles tömegek közé vitte, szilárd politikai és szervezeti formát adott neki: lehet, hogy ezzel tartalmai eldurvítva és érthetőbbé téve a mindennapok világosságába helyeződtek át abból a relativista félhomályból, mely az értelmiségi körökben fedte őket, de lényegi, megrögzötten reakciós szerkezetük ettől nem változott.

Amikor tehát gyakran találkozunk a csodálkozó kérdéssel, hogy a német nép nagy tömegei hogyan adhattak hitelt Hitler és Rosenberg gyermekded mítoszának, akkor visszakérdezhetünk egy történelmi kérdéssel: hogyan hihettek Németország legműveltebb és intellektuálisan igen magas szinten álló férfiai Schopenhauer mitikus akaratában, Nietzsche Zarathustrájának kinyilatkoztatásaiban, a „Nyugat alkonyá-nak történelmi mítoszaiban? És ne jöjjenek azzal, hogy Schopenhauer és Nietzsche intellektuális és művészi színvonala összehasonlíthatatlanul magasabb Hitler és Rosenberg durva és ellentmondásos demagógiájánál. Ettől nem lesz könnyebb, hanem csak nehezebb a válasz. Mert ha egy filozófiailag és irodalmilag művelt ember, aki képes arra, hogy ismeretelméletileg kövesse Schopenhauer nietzschei átdolgozásának árnyalatait, aki értő esztétaként és pszichológusként tudja méltatni Nietzsche dekadenciakritikájának árnyalatait, s mégis hisz a Zarathustra-mítoszban, a felsőbbrendű ember mítoszában, az „örök visszatérés" mítoszában, akkor ezt alapjában véve nehezebb megérteni, mint azt, hogy egy alig művelt ifjúmunkás, aki soha nem volt egy pártszervezetben sem, vagy ha igen, csak átmenetileg, akit, amint letelt a tanoncideje, az utcára löktek, kétségbeesésében hitt abban, hogy Hitler megvalósítja a „német szocializmust".

Itt is érvényes az, amit Marx annak idején a klasszikus közgazdászok „cinikus" tanairól mondott: ezek a gazdasági tanok nem a tankönyvekből kerültek a valóságba. hanem a valóságból kerültek a tankönyvekbe.[3] Hogy egy meghatározott időben, bizonyos társadalmi rétegben az egészséges és józan kritika légköre uralkodik-e, vagy a babonáé, a csodavárásé, az irracionalista hiszékenységé, nem a szellemi színvonal, hanem a társadalmi állapotok kérdése. Természetesen nem jelentéktelen szerepet játszanak ebben a megelőző és hatékonnyá vált ideológiák, amennyiben a kritika vagy a hiszékenység tendenciáját erősítik vagy gyengítik. De ne feledjük, és az első fejezetben foglalt vizsgálódásaink tárgyilag épp erre helyeződtek ki, hogy egy gondolati tendencia hatékonysága vagy hatástalansága szintén a valóságból került a könyvekbe, s nem a könyvekből a valóságba.

A történelem arra tanít bennünket, hogy a különösen erős hiszékenység, a babona és a csodavárás korszakai korántsem voltak szükségképp mindig valami alacsony színvonalú civilizáció korszakai. Éppen ellenkezőleg. Ilyen tendenciát látunk az ókor végén, a görög-római civilizáció tetőpontján, az alexandriai tudományosság legnagyobb kiterjedése idején. És azt látjuk, hogy ebben a korszakban korántsem csupán a műveletlen rabszolgák vagy a kis kézművesek hordozzák és terjesztik a kereszténységet, nemcsak ők voltak fogékonyak a csodahitre. Azt látjuk, hogy ennek a kornak legtehetségesebb és legműveltebb tudósaiban és művészeiben, Plutarchoszban vagy Apuleiusban, Ploti-

noszban vagy Porfirioszban éppen úgy megvolt a hiszékenység és a babona: persze egészen más tartalommal, irodalmilag magasabb szinten, intellektuálisan kifinomultabban, műveltebben. És — hogy csak még egy jellemző példát említsek — a boszorkányőrület egyáltalában nem a legsötétebb középkorban tetőzött, hanem a középkorból az újkorba való átmenet válságos időszakában Kepler és Galilei korában. Itt is megállapítható, hogy a kor legjelentékenyebb szellemei közül sokan nem voltak mentesek a babona legkülönbözőbb formáitól: gondoljunk csak Lord Baconre, Jakob Böhmére, Paracelsusra stb.

A társadalmi őrület, a végletekbe hajszolt babona és csodahit időszakaiban, az a közös, hogy ezek mindig egy régi társadalmi rend, egy évszázadok óta meggyökerezett kultúra alkonyának korszakai, az új rend kivajúdásának korszakai. Marx és Lenin többször rámutattak, hogy a modern vallások társadalmi gyökerei a kapitalista élet bizonytalanságában vannak. Az életnek ez az általános bizonytalansága a német válság éveiben olyannyira felfokozódott, hogy minőségileg újba és különösbe csapott át, ami ennek a fogékonyságnak addig soha nem tapasztalt tömegkiterjedést adott. A fasizmus ezt a fogékonyságot a legkíméletlenebbül kiaknázta. A tömeghangulattal való visszaélésnek ehhez a demagóg ügyességéhez tartozik az is, hogy Hitler — mint láttuk — tartalmilag kapcsolódik a meglevő reakciós tanokhoz, formailag pedig e tanok legkifinomultabb és legrangosabb képviselőinek módszertanát politikusra és propagandisztikusra hangszereli át a tömeghatás szolgálatában.

Ezért az indirekt apológia mellett, amelynek a fasizmus szempontjából való jelentőségével már foglalkoztunk, a mítosz is hozzátartozik a fasiszta ideológia lényegéhez. A korlátlan diktatórikus egyeduralom igényét, azt az igényt, hogy ő maga nem egy párt a sok közül, hogy még csak nem is az uralmon levő párt, hanem az egész nép egyesítője és uralkodója, a fasizmus csak „világnézeti" alapon valósíthatta meg. A fasizmusnak tehát azzal az igénnyel kellett fellépnie, hogy egyfajta általánosan uralkodó vallás legyen.

Itt azonban egy új mozzanat lép föl, amely a fasizmus létrejöttének különleges helyzetével függ össze, amely megint csak aláhúzza a legfejlettebb reakciós ideológiákkal való összefüggését, és egyben bizonyítja a reakció korábbi formáitól való különbözését. A régi reakciós pártok természetesen szintén nem nélkülözhették a vallás támogatását. Ám mindig valamely rég fennálló pozitív vallásra támaszkodtak, amelynek tanait ortodox módon képviselték. (Így támaszkodott Lueger a katolicizmusra, a német reakció a protestantizmusra.) A kapitalista rendszer általános válsága azonban igen széles körökben, a legkülönbözőbb okokból aláásta a régi vallások hatékonyságát. Ezek lényegüknek megfelelően csak azt tudták prédikálni a kétségbeesésig felizgatott tömegeknek, hogy keresztény alázattal tűrjék kilátástalan helyzetüket, tehát épp az ellenkezőjét annak, amit a tömegek elvártak, az ellenkezőjét annak, ami mint a tömegek új, vallásos szükséglete tört fel a létbizonytalanság minőségi fokozódásából.

Ezzel a kétségbeesett tömegek létszükségletei arra szorították a fasizmust, hogy újabb ponton kapcsolódjon a németországi reakciós ideológia magasabb formáihoz. A kapcsolat megint csak nem a könyvekből származik, hanem a társadalmi valóságból. Láttuk, hogy a német nép történelmi sorsa milyen sajátos reakciós módon tükröződött a filozófia Schopenhauertől Nietzschén keresztül

Spenglerhez vezető fejlődésében. Láttuk azt is, hogy ennek a reakciós fejlődésnek a sajátossága az volt, hogy egyrészt elhagyja a keresztény vallásosság talaját, sőt egyenesen ateista színben lép föl. Másrészt azonban ez az ateizmus nem haladja meg a vallást, hanem magasabb szinten újratermeli; olyan vallás ez, amely a társadalmi, történelmi fejlődés következtében gyökerét vesztett értelmiségi réteg szellemi és lelki szükségleteinek felel meg.

Ennek az új vallásosságnak a haladásellenessége és társadalmi veszélyessége éppen abban áll, hogy a vallástól való spontán társadalmi elfordulást, az ateizmushoz való odafordulást újra vallásos kerékvágásba zökkenti. Mégpedig olyanba, melyben a tudományellenesség, az irracionalizmus, a misztika, a babona és a csodahit modern cégérek alatt nagyobb orgiákat ül, mint akár a régi vallásokban. Nem csupán azért, mert ezekben a mitikus elem már jórészt elkopott, gyakran üres rutinná vált, míg az irracionalista mítosz itt újnak, eredetinek, érdekesnek és költőileg vonzónak tűnik, hanem mindenekelőtt tartalmának emberi-erkölcsi megváltozása miatt.

Valamennyi régi vallás tanításaiban megtalálhatóak az ösztönök humanizálásának bizonyos tendenciái. Bármennyire elvesztették is e tendenciák társadalmi aktualitásukat, és bármennyire értéküket vesztették, sőt álszentté váltak is az egyházak mindennapi társadalmi gyakorlata nyomán, valamiképp mégis jelen vannak, és semmi esetre sem mindig hatástalanok. A modern vallástalan vallás-pótlékok, a „vallásos ateizmus" mítoszai ezzel szemben mindinkább az emberi ösztönök barbarizálása irányában fejlődnek. Nem a régi vallásoknak a vallásos morál által eltorzított, társadalmiatlanná tett erkölcsisége ellen harcolnak, hanem ellenkezőleg, a bennük rejlő humanizmus ellen. Nietzsche „ateista" harca a kereszténység ellen — csakúgy, mint politikailag a Bismarck-kritika — része annak a törekvésnek, hogy elpusztítsa a demokratikus ideológiát, a humanizmus demokratizálását. Alfred Bäumler, a hitlerizmus hivatalos filozófusainak egyike, ezt a nietzschei tanítást így foglalja össze: „Abból a keresztény tanításból, hogy Isten előtt minden ember egyenlő, szükségszerűen következik a politikai egyenlőség követelménye a modern demokratikus államokban. Nietzsche szemében ez a tanítás bomlasztó elvet tartalmaz: nemcsak megszünteti a természetes különbségeket, hanem megsemmisít minden hagyományt is. A demokratikus eszmény a személyi egyenlőség elismerésén, az igazság, a szeretet és az igazságosság végső győzelmébe vetett hiten alapul. Ez a hit azonban szétrombolja az életet, megakadályozza, hogy előálljon egy »erőrangsor«, amelyben a parancsolók parancsolókként, az engedelmeskedők engedelmeskedőkként jelennek meg."

Az az ideológiai folyamat tehát, mely a vallásosságtól a Schopenhauer—Nietzsche hitvallása szerinti „ateizmushoz" vezet, nem előrehaladás, hanem visszalépés. Lenin már a háború előtt találóan megjegyezte egy Gorkijhoz írt levelében[4], hogy a felvilágosult modern pap sokkal veszélyesebb, mint a régimódi pap. Ennek az újabb reakciós fejlődésnek az „ateizmusa" a modern relativizmusnak megfelelően a tudományos világnézetet, az igazi ateizmust magát is a mítosz színvonalára süllyeszti. (A legvilágosabban ez Spengler egy kevésbé ismertté lett vetélytársánál, Leopold Zieglernél látható, aki a modern fizika világképét igen részletesen mint „a tudomány mythos atheos"-át taglalja.)

Az általunk elemzett társadalmi és pszichológiai helyzetből magától következik, hogy a fasiszta mítosz lép ennek a fejlődésnek az örökébe. Mint már kimutattuk, a fasisztáknak szükségszerűen kellett fellépniük egy feltétlen hitet követelő új vallás alapításának az igényével. Láttuk azt is, hogy a régi vallások ehhez nem szolgáltattak megfelelő anyagot. A fasiszta agitáció szükségleteinek, a szociális és nemzeti demagógia meghonosításának tehát olyan formájú mítoszban kellett megvalósulniuk, amely módszertanát a fent ábrázolt reakciós filozófiákból vette.

A fasizmus minden hájjal megkent demagógjai a weimari korszakban végig megfigyelhették, hogy az ilyen új vallásosok iránt milyen nagy a fogékonyság az elmaradott tömegekben és részben a legműveltebb értelmiség körében is. A Stefan George kör, melynek vallásos fordulata még a háború előtt kezdődött, és Georgét, ezt a nagy tehetségű lírikust profétává, egyfajta új megváltóvá avatta, az értelmiségi körök arisztokratikus szektája maradt. De a világháború után Rudolf Steinernek sikerült a teozófia durván, demagóg módon összetákolt elemeiből egyfajta új vallást, egyfajta új társadalmi megváltástant csinálnia, amely egy ideig már viszonylag széles tömegeket ragadott magával. Amikor tehát Rosenberg a fasiszta mítosz megalapításával lépett a színre, valóban létrehozta a fasiszta propaganda számára a szükségelt ideológiai alapot, a fasizmus valamennyi demagóg agitációs eszközét összefoglalta egyetlen mítoszban, amelyben a szociális és a nemzeti demagógia hittételekké vált, egy mitikus történetfilozófia szükségszerű következménye gyanánt jelent meg, amelyben Hitlert és a fasizmust a német nép régen várt „megváltójának" lehetett ábrázolni.

A fasiszták demagóg ügyessége abban nyilvánult meg, hogy ezt a mítoszteremtést hozzáigazították az elkeseredett tömegek legszélesebb köreinek szükségleteihez, hogy mindent kiküszöböltek a mítoszokból, ami csak egy értelmiségi szektamozgalom számára lett volna megfelelő. Ez mindenekelőtt a kereszténységgel szembeni elméleti magatartásukban mutatkozik meg. A fasiszták a modern reakciós elméletekből a régi vallások ellen irányuló általános, a régi vallásosságot látszólagosan leküzdő tendenciát vették át. Rosenberg a katolikus vallást is elutasította azzal az indokolással, hogy nem felel meg a német nép „faji jellegének", maga Hitler azonban a hatalom megragadása előtt ebben a kérdésben sokkal diplomatikusabban viselkedett, mint „filozófus" kollégái. A hivatalos fasiszta elmélet nem osztozott azoknak a követőinek (mindenekelőtt Ludendorffnak és körének) következetesebb fordulatában sem, akik a fajelméletből a Wotan-kultusz fölújítására, az ógermán vallás reneszánszára akartak következtetni. A fasiszta mítosz — és ebben is Nietzsche és Spengler követője — „földinek" adja ki magát. Azaz: elutasítja a régi vallások nyilvánvaló transzcendenciáját, és megelégszik azzal, hogy irracionális formákban misztifikálja, egy új vallásos hit tartalmává tegye az emberiség történelmét és a társadalmi jelent.

A fasiszták abban is Nietzsche és Spengler tanítványai, hogy a legesztelenebb, legirracionálisabb agyrémeket úgy tálalják fel közönségüknek, mintha azok a tudományos kutatások legkorszerűbb eredményei lennének. Itt is két legyet ütnek egy csapásra. Egyrészt szüntelen polémiát folytatnak a tudomány és a tudományos kritika szelleme ellen, másrészt a mítoszt olyan valaminek tün-

tetik föl, mint ami teljesen egybevág a leghaladottabb tudomány valóban pozitív eredményeivel. Már Nietzsche is így harcolt Darwin ellen, miközben a „Wille zur Macht"-ban a darwinizmus malthusiánus elferdítését állítja egy társadalmi és történeti mítosz középpontjába. Ugyanígy járnak el a fasiszták a fajelméletükkel, különösen annak állítólagos biológiai megalapozásával.

Az álmodernségnek és a legfeketébb reakciónak ez a szoros összekapcsolása jellemzi a külső formákat is, amelyekben a fasiszta propaganda érvényre jut. Hitler, a propagandista, buzgó és fogékony tanítványa az amerikai reklámiparnak. Eltanulta az amerikai reklámtechnikából, hogy a lényeg a tömegszuggesztió, amelyben egyfajta wagneri „összművészetnek" kell létrejönnie, vagyis ne csak a propaganda tartalmi elemei érjenek el szuggesztiót, hipnózist, hanem úgy kell elrendezni minden hangulatkeltő külsőséget, minden vizuális és auditív eszközt, hogy a hallgatókat olyan akaratnélküli igézetbe juttassák, melyben mindent elhisznek, amit bebeszélnek nekik. Propagandájának technikájáról Hitler a „Mein Kampf"-ban nem egy felvilágosítással szolgál, amelyből akaratlan őszinteséggel világosan kitűnik, hogy milyen cinizmussal szuggerál bármi tartalmat a hisztérikus mámorba süllyesztett tömegbe.

A fasiszta mítosz tehát a germán faj, a németek sorsáról és végső győzelméről alkotott „történetfilozófia". E mítosz a legdurvább történelemhamisítás, amit valaha is elkövettek. Nietzschétől és Spenglertől átveszi a világtörténelem tényekkel és valódi összefüggésekkel mit sem törődő, meghamisított konstrukcióját, a világtörténelem leszűkítését a jó és a rossz között folyó harcra, amelynek a tartalmát persze másként, még durvábban, még torzabbul, még jobban leegyszerűsítve rajzolja meg, mint elődei. A fasiszta mítoszban az árja-germán tömeg tökéletes fölénye a kiindulópont, a vallásos hit tárgya, a bizonyítások fölött álló a priori. (Az, hogy a fasiszták, mint láttuk, utólag mindezt áltudományosan is alá akarják támasztani, csupán másodlagos mozzanat, bár bizonyos tömegekre nincs hatás nélkül.) A történelem eszerint úgy jelenik meg, mint a fajok élet-halál harca. Ez a harc abszolút szükségszerűség, hisz a fasizmus tanítása szerint az egyik faj a másikat csak megsemmisítheti, vagy legfeljebb kasztszerűen elkülönített, minden emberi méltóságtól megfosztott rabszolgává teheti. Minden kiegyezés, a fajok minden keveredése romlást szül. A keveredésből oly korcsosulás származik, mely szükségképp a pozitív faji tulajdonságok felbomlására, dekadenciára, és ezzel a pusztulásba vezet. Rosenberg ezt az igazságot Franciaország példájával „bizonyítja", amelynek népe a fajkeveredés következtében „négeressé" fajzott.

A faji mítoszból mindenekelőtt az következik, hogy a „faj-jellegzetesen" kormányzott népen belül — állítólag— leomlik minden belső válaszfal. A mítosz tanítása értelmében nincsenek többé osztályok — minden fajtestvér, aki ugyanahhoz a tiszta fajhoz tartozik, ebben az egyedül döntő tekintetben egyenlő a többivel. Teljesen mindegy, teljesen lényegtelen külsőség, hogy hol áll a társadalmi életben, vállalkozó-e vagy munkás. Hiszen mindkettejüknek egyaránt „teremtő" szerepük van a „faj-jellegzetes" germán közösségben.

Az utóbbi évszázad német történelme, a jelenkor német társadalma persze még Rosenberg szerint is más vonásokat mutat. Ennek azonban a fasiszta mítosz ábrázolásában az az oka, hogy olyan intézmények alakultak ki, amelyek

nem fajszerűek, amelyeket más fajok teremtettek, és amelyeknek a német nép életébe való beiktatása ilymódon a bomlás, a hanyatlás elemét hozta. Ilyen mindenekelőtt a „harácsoló tőkével" azonosított kapitalizmus, és szükségszerű járuléka, a szocializmus, amely mindkettő a germánsággal mindenben ellenséges faj, a zsidók műve. Ha tehát a német nép vissza akarja nyerni fajtisztaságán alapuló régi nagyságát, akkor az első teendője, hogy minden téren megsemmisítse ezt a fajidegen mérget.

A kapitalizmus leküzdését a fasiszta mítosz így azonosítja az osztályharc felszámolásával, a forradalmi munkásmozgalom elpusztításával. A fasiszta mítosz ezáltal itt arra használja föl a tömegek antikapitalista vágyait, a kapitalista nyomorból való kitörésük égető kívánságát, az osztálynélküli társadalom utáni homályos sóvárgásukat, hogy megsemmisítse az összes forradalmi szervezetet, forradalmi intézményt, amely a tömegeket valóban hozzásegíthetné a célok eléréséhez. És nemcsak ezeknek a mélyen a tömegekben élő vágyaknak a teljesítését ígéri demagóg módon, hanem párosítja velük a nemzeti nagyság, a nemzeti megaláztatás alóli nemzeti felszabadulás óhaját is. Egy nemzet ereje vagy gyöngesége a fasiszta mítosz szerint a legszorosabban a nemzeti intézmények és ideológiák „faj-jellegzetességével" függ össze. Csak az a nép vergődhet nemzeti nagyságra, csak az a nép védheti ki a nemzet megaláztatásait, amely képes rá, hogy ilyen értelemben fajtisztán viselkedjen, vagy van ereje ahhoz, hogy — bármilyen eszközzel is — erőszakkal visszaállítsa fajtisztaságát.

A fasiszta mítosz tehát faji alapon egyesíti a nemzeti és a szociális demagógiát, s az egészhez hozzáadja a történetfilozófiai szükségszerűség vallásos kenetét. Hogy a jogos nemzeti érzések demagóg felkorbácsolását mitikus-vallásos módon áttereljék az imperialista hódítások hipnózisába, a szemfényvesztő német nemzeti nagyság állama Rosenbergtől és Hitlertől a „Harmadik Birodalom" elnevezést kapja.

Ebben a kifejezésben is egyszerre van jelen a nemzeti és szociális demagógia. Hisz egyrészt ügyes utalás rejlik benne a középkori parasztháborúk és vallási felkelések egykori misztikus-vallásos történelemfilozófiáira. A kifejezés Joachim de Fiorétól származik. A „Harmadik Birodalom", a Szentlélek Birodalma, szerinte a magántulajdon eltörlésének, az emberek teljes társadalmi egyenlőségének a korszaka. Ám ezt a célzást túlharsogja a történelemhamisítás, amely a „Harmadik Birodalomban" a középkori német császárság helyreállítását hirdeti meg, a német császárok uralmát fél Európán. Mellesleg szólva a nemzeti és a társadalmi felszabadulás összekötésének régi formáját is kihallani ebből a megjelölésből. A németországi polgári demokratikus forradalom korai felkészülési szakaszában meglehetősen nagy szerepet játszott a Barbarossa Frigyes középkori császárról szóló monda, aki a Kyffhäuser-hegyekben alszik, és majd felébred vitézeivel együtt, hogy felszabadítsák Németországot, és szörnyű bosszút álljanak belső és külső ellenségein. (E mondának igazi demokratikus szellemű, ironikus feloldását találhatjuk Heine „Németország"-ában.)

Mindezek a történelmi mellékzöngék arra szolgálnak, hogy a „Birodalom" helyreállítását, a „Harmadik Birodalmat" mint forradalmi tettet, mint a valódi német társadalmi és nemzeti forradalom célját tegyék tömegfogyasztásra alkalmassá. A „Harmadik Birodalom" lényegi tartalma azonban, mint már

ebből a rövid vázlatból is kitűnik, nem más, mint a fasiszta Németország imperialista uralma, az az „új rend", amelyet a fasiszta Németország a háború alatt Norvégiától Görögországig Európa valamennyi meghódított országában megvalósított.

A „Birodalom" sóvárgása a fasizmus előtt általános volt a jóhiszemű, zavaros félfasiszta szektaalapítók között. Ezeknek az ideológusoknak egy része azonban komolyan gondolta a nemzeti-forradalmi jelleget. Abból a ferde elképzelésből indultak ki, hogy vannak burzsoá és vannak proletár nemzetek, a német az utóbbiak közé tartozik, és a forradalmárok célja az volna, hogy felszabadítsák mindezeket a történelmi hátrányba került népeket. A proletár nemzetek e koncepciójába ezért beletartozik az összes elnyomott gyarmati nép is, és ezek az ideológusok arra törekedtek, hogy szövetséget teremtsenek a német nemzeti felszabadítás és a népek szabadságharca között. Hitler, a német imperializmus következetes képviselője, a „Mein Kampf"-ban élesen állást foglal az ilyen „érzelmes" elméletekkel szemben. Cinikusan kijelenti, hogy őt csakis a német nemzeti nagyság helyreállítása érdekli; ezt „reálpolitikailag" kell megvalósítani, természetesen szövetkezve olyan népekkel is, amelyek elnyomnak más népeket, teljes mértékben elismerve, hogy minden „fajilag" felsőbbrendű nemzetnek joga van elnyomni másokat. (A fasiszta történelmi mítosz magyarázatául csak mellékesen említhetem, hogy „Második Birodalmon" a bismarcki—hohenzollerni Németországot értették, mely szerintük jelentékeny, ám lényegében sikerületlen kísérlet volt a német uralom létrehozására. E korszak éles kritikája ismét Nietzsche Bismarck-kritikájához kapcsolódik: a „Második Birodalom" azért pusztult el, mert túlságosan nagy engedményeket tett a nyugati demokratizmus javára.)

Mindezzel a fajelmélet, és ennek következménye, az antiszemitizmus kerül a fasiszta rendszer, az elméleti és gyakorlati barbárság középpontjába. A fajelmélet a történelem egész folyamatát úgy sarkítja, hogy az egyik póluson a fajtiszta német áll, mint a Jó képviselője, a másikon a zsidó mint a Rossz, a bomlás, a hanyatlás megtestesítője. Mivel ez az éles különválasztás, mint láttuk, a nép társadalmi és nemzeti megmentésének demagóg ígéretével párosul, szükségképpen következik, hogy a fasiszta „etika" szerint a zsidóság ellenséges princípiumával szemben mindent szabad, sőt éppen a legkegyetlenebb és legbarbárabb eszközöket állítják be egyedül célravezetőnek: — egyedül forradalminak. Ennek megfelelően a fasiszta gyakorlat a zsidóüldözésben olyan teljesítményeket vitt végbe, amelyek mellett eltörpülnek a középkor barbársága és a cárizmus pogromjai.

Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy a hitleristák fasiszta fajelméletének, antiszemita gyakorlatának ez a barbár tendenciája nem csupán szűkebb értelemben a zsidóság ellen irányul. Láttuk már, hogy a fajelméletből a „faj-jellegzetes" intézmények és ideológiák elmélete következik. Azt is láttuk, hogy ennek a felfogásnak az értelmében Németország XIX. századi fejlődésének nem „faj-jellegzetes" karaktere éppen a demokratikus eszmék behatolásában, demokratikus intézmények — nagyon mérsékelt és nagyon felemás — bevezetésében, a forradalmi munkásmozgalom kialakulásában nyilvánult meg. Mindezeket a jelenségeket most az „elzsidósodás" címszóban foglalják össze, és mindezektől

a német nép „megtisztul" a fasiszta gyakorlatban. Ez a faji tisztulási folyamat álforradalmi demagógiába bújik, s ennek ismét az a következménye, hogy a fasisztáknak mindent szabad a demokratákkal és szocialistákkal szemben, hogy legkegyetlenebb és legbarbárabb elnyomó intézkedéseiket nemcsak a legcélravezetőbbnek, hanem a „legfajjellegzetesebbnek", a legforradalmibb eljárásnak állítják be. Közismert, hogy a gyakorlatban miként hajtották végre mindezt Hitler Németországában. Itt csupán arra kellett utalni, hogy az egész haladó irodalom máglyára vetése, a mégoly halványan progresszív véleménynyilvánítások elfojtása, forradalmár munkások és polgári demokraták tízezreinek halálra kínzása a Gestapo fogságában és a koncentrációs táborokban: mindez szükségszerű logikus következménye a fasiszta fajelméletnek. Szó sincsen itt egyedi „kihágásokról", sem arról, hogy ezek egy átmeneti korszak jelenségei: szükségszerűen függnek össze a fasizmus lényegével, mindez a gyakorlatba átültetett fajelmélet.

A lázongó kizsákmányoltak ellen elkövetett fasiszta rémtettek borzalmai láttán persze ne feledjük, hogy az osztályharcok egész története a Spartacus-lázadástól kezdve, a párizsi Kommünön keresztül egészen napjainkig tele van az uralkodó osztály kegyetlenkedéseivel, melyeket uralmát óva az elnyomottak ellen követ el. Mégis: a fasizmus e tekintetben nem csupán az áldozatok számának nagyarányú emelkedését, a kínzások kitanult elállatiasodását jelenti. A fasizmus minőségi fokozás is. A baromi kegyetlenség itt nem egy múló szakasz, a vérgőzös mámor, mely az uralom és a gazdagság elvesztésétől rettegőket elfogja a győzelem után, nem átmeneti állapot tehát, amelynek elmúltával az uralkodó osztály megpróbál visszatérni a kizsákmányolás és az elnyomás „normális" módszereihez. A fasizmus számára az ellenfelekkel szemben alkalmazott baromi kegyetlenkedés a fajok harcának normális állapota, szükséges és adott fegyver a faji tisztaság megőrzésére a fajok soha nem szűnő harcában. Ismételjük meg mégegyszer: a kegyetlenség a fasiszta „etika" gócpontja.

A fasizmus tehát külön helyet foglal el az osztályellenséggel vívott harc barbárságát tekintve, és ez abban is kifejeződik, hogy a kilengésekben részt vevők száma olyannyira megnő, hogy a növekedés átcsap minőségbe. Korábban a levert forradalmak utáni fehérterror túlnyomóan a katonaság, a rendőrség stb. műve volt, bár természetesen a lumpenproletárok és a lumpenburzsoák bizonyos rétegei is résztvettek benne. A Hitler-féle álforradalmi tömeghipnózis azt célozza, hogy a német nép milliós tömegeit e barbárság bűnrészesévé tegye, és szégyen-gyalázat a német népre, ki kell mondani, hogy a fasizmus nemzeti és társadalmi demagógiájának messzemenően sikerült is ezt elérnie. Mindenekelőtt sikerült létrehoznia egy olyan tömegpártot, amelynek tagjait elragadta ez a hipnózis, és akik gátlástalanul, meggyőződésből, sőt kezdeményezően hajtották végre szörnyűséges cselekedeteiket.

A fasiszta tömegpárt körmönfontan, a legkülönbözőbb módszerekkel a legkülönbözőbb rétegeket vonta be a barbárságba és tette őket bűnrészessé. Kezdve az SS-en és az SA-n, a Hitlerjugenden át egészen az üzemi szervezetekig és a házparancsnokságokig az egész társadalmi és magánéletet átfogták az ilyen szervezetek, s fő céljuk az volt, hogy felfedjék, erkölcsileg és fizikailag megsemmisítsék a fajrontónak bélyegzett osztályellenséget. Csak Németország e szörny-

évtizedének részletes történelme adhatja valódi, osztályszerű elemzését annak, hogy miként vehettek részt széles néprétegek ebben a fasiszta barbárságban.

De még egy olyan rövid és ideológiai kérdésekre irányuló vázlatból is, mint a miénk, látnivaló, hogy ez a részvétel a legkülönfélébb árnyalatú: felkelti a kicsinyes irigységnek, az aljas gyűlölködésnek, az elfojtott szadista hajlamoknak, a legundorítóbb karrierizmusnak stb., a „német nyomorúságban" nagyra nőtt legrosszabb ösztönöit; másrészt a széles tömegeknek arra a becsületes, de mélyen zavaros érzésére hivatkozik, mellyel a nemzeti és társadalmi forradalmat sóvárogják, s e tömegek zavaros képviselői a hitleri hipnózis hatása alatt a legszörnyűbb dolgokat követik el abban a hitben, hogy most végre valóra váltják a megálmodott fordulatot. Néhányan közülük, a legjobbak és a legtehetségesebbek, előbb vagy utóbb borzadva ébrednek ebből a mámorból — gondoljunk csak a „második forradalom" tendenciájára az SA-ban, amelyet már 1934-ben vérbe fojtottak. (Bodo Uhse „Zsoldos és katona" című könyvében kitűnő leírását találhatjuk egy ilyen kijózanodási folyamatnak, bár még a Hitler hatalomra jutása előtti időből. Vannak a kijózanodásnak későbbi időkből származó dokumentumai is.) Mégis, ezeknek a kezdetben őszinte meggyőződésű embereknek bizonnyal nem csekély hányadába sikerült belenevelni a fasizmus vérszomjas erkölcsi romlottságát.

A fasizmus reakciós tömegpártja így ver béklyót az egész német népre, hogy kiölje belőle az emberi szolidaritás minden tisztes érzését. Aki mindebben nem vesz részt tevékenyen, azt elnyomással és terrorral kényszerítik; hogy legalább egy-két lépést tegyen efelé, hacsak nem akar a szüntelen rettegés és a feljelentéstől való félelem, az embertelen gyötrődés légkörében élni. A fasiszta terror ezt az általános bizalmatlanságot, ezt a mindenkitől való általános félelmet nemcsak a munkahelyi életbe oltja be, hanem a családba is. Ki érezheti magát itt biztonságban — még ha nem vesz is részt semmilyen antifasiszta mozgalomban sem —, hogy nem jelentik fel, ha mások nem, hát családtagjai? (A fasizmus mindennapjainak ezt az oldalát Bertolt Brecht igen pontosan ábrázolja kis drámáiban.) Ez az erkölcsi romlás, melyben része van a német nép többségének — ki aktívan, ki passzívan, ki segédkezve, ki belesodródva részese —, olyan specifikus jellemzője a német fasizmusnak, amely nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg is megkülönbözteti a fehérterror minden eddigi formájától, amely a reakció és a barbárság oly csúcsává avatja, amilyet történelme során még nem látott az emberiség.

A fasizmus politikája a barbárság egységes rendszere; a külpolitika a belpolitika folytatása, és a háború, Clausewitz mondása szerint, ennek csupán más eszközökkel való továbbvitele. Itt is a faji mítoszra építenek, amikor bebeszélik a német nép tömegeinek, hogy a legkíméletlenebb és legreakciósabb imperializmus hozza meg a nemzeti megaláztatás alóli felszabadulást, hogy ez a nemzeti felemelkedés egyetlen útja. Németország helyzete a versailles-i béke után e tekintetben megkönnyítette a fasisztáknak a csalást, hiszen az első imperialista hódítások csupán olyan területek visszaszerzését jelentették, amelyeket a versailles-i imperialista béke választott el Németországtól. Kellő adag demagógiával a fajelmélet jegyében még úgy is be lehetett állítani, hogy Ausztria meghódítása a németek egyesítését jelenti, ámbár az osztrák nép hallani sem akart a fasiszta

Németországgal való egyesülésről. Csehszlovákia bekebelezését már a misztikus „Birodalom" jegyében kellett megindokolni, mivel ez az ország hajdanán a Szent Római Birodalom, a fasiszta mítosz szerinti „Első Birodalom" része volt.

Ahogy a német imperializmus kibontakozik a világháborúban, úgy lépnek színre mind nyíltabban a fasiszta politika cinikus imperialista vonásai. Nem új vonások ezek, hiszen a hódítás programját már a „Mein Kampf" felrajzolta. De a fajelmélet gyakorlati, cinikus felszámolását látni abban, hogy a német imperializmus egyformán barbárul elnyom és kizsákmányol minden meghódított népet, tekintet nélkül arra, hogy a germán „felsőbbrendű" fajhoz tartozik-e, vagy csak egy „alacsonyabb rendű" szláv fajhoz. A Bormann—Rosenberg-féle 1942-es titkos körlevél felszámolja „A XX. század mítoszá"-nak fajelméletét. Határozatilag kimondja, hogy az északi népek sem mentesek a finn—mongol stb. beütéstől, hogy csupán a németek testesítik meg a tiszta árja-germán fajt, ezért őket, és csakis őket illeti meg az összes nép feletti korlátlan uralom. Aki még emlékszik arra, hogy a német fasizmus „alapműve" milyen pátosszal hirdette, hogy az északi vér a fajelmélet közepe, hogy Rosenberg még éppen az északi vér megőrzését tekintette a németség meghatározó jegyének, az újra megbizonyosodik — ha erre még szükség volna —, hogy a fasiszta vezetők milyen cinikus nemtörődömséggel kezelik saját „elméletüket". Most óriásira nagyítva az egész világ előtt világossá válik a fasiszta mítosz politikai magva: hogy a reakciós német imperializmusnak mindent szabad valamennyi néppel szemben, hogy az egész világ csak arra van, hogy a legreakciósabb német imperialisták egy csoportját gazdagítsa, urává tegye a világ minden kincsének, idegen, szabadságukat és jellegüket féltve őrző népek milliós tömegének.

Az egész világ előtt — egyelőre a német nép jelentős részének kivételével. Mert a fasizmusnak, amelynek sikerült, hogy a legszélesebb tömegeket bűnrészesévé tegye a belpolitikai barbárságban, ez most külpolitikailag és katonailag is sikerült. A nemzeti demagógia, a születő „Harmadik Birodalom" mítosza a háború alatt foglyul ejtette a német nép nagy részét. Amikor a fasizmus imperialista háborújában hadba vonultak Németország nagyságáért, Hitler barbár tanítását követték, hogy idegen népekkel szemben — minden szabad. Részben az erkölcsileg megrontott rétegek szadizmusa tombolta ki magát állati módon, részben az ellenállásra képtelen, a propaganda áradatával, a terror nyomásával, az elszánt fasiszta „mintaképek" példájával szemben ideológiailag védtelenek sodródtak akarat nélkül. [Csupán a fasiszta hadaknak a Szovjetunió elleni háborúban elszenvedett vereségei kezdték ki ezt a mítoszt, és nyitották ki egyre szélesebb tömegek szemét. A frontról és a hátországból írott levelekből, hadifoglyok vallomásaiból világosan kitűnik, hogy ez a differenciálódási folyamat, ha lassan is, telve ellentmondásokkal, mint halad előre egyre szélesebb tömegekben.][5]

Ugyancsak a fasiszta mítosz, a fasiszta „világnézet" lényegével függ össze az a cinizmus, mely a fajelmélet gyakorlati kezelésében nyilvánult meg, az az akrobataügyesség, amellyel a fajelméletet egyszer minden cselekvés, sőt az egész emberi létezés zsinórmértékévé teszik, hogy másnap gond nélkül félretolják. Láttuk már, hogy a fajelmélet kétarcú jelenség: egyrészt a tudomány-

ellenesség, az irracionalizmus, a fasiszta mítosz legfőbb organonja, másrészt és ezzel egyidejűleg „tudományos", „biológiai" megalapozást és ismertetőjegyeket keresnek számára. Ez az ellentmondás belpolitikailag lehetővé teszi a fasisztáknak a legönkényesebb zsarnokságot. Mivel az igazság legfőbb ismérve számukra a faj valódisága, a faj-jellegzetesség, mikor ezt hirdetik, minden ellenérvnek el kell némulnia, s ha kell, terrorral hallgattatják el. A fajelmélet „tudományos" kezelése azonban ugyanakkor lehetővé teszi, hogy a tömegekre szüntelen anyagi és erkölcsi nyomást gyakoroljanak. Az egyes emberek fajtisztaságának vizsgálata a társadalmi méretű rendőri zaklatás jellegét ölti: minden embernek szüntelenül félelemben kell élnie amiatt, hogy valamely nem tetsző szó kapcsán nem leplezik-e le, hogy mondjuk a dédanyja nem volt tiszta árja származású, és ezért ő maga nem jogosult foglalkozásának folytatására stb. Ugyanez a kétszínűség és önkény jellemzi a fasiszta külpolitika indokait is. Amíg Anglia segítségére vagy semlegességére számítottak, Anglia germán nemzet volt; amint ezek a remények szertefoszlottak, elszidósodott, szipolyozó tőkés ország lett belőle, amely soha semmit nem tett a kultúráért, és amelynek lényege az alantas és aljas szatócs szellem.

Az ilyen ellentmondások mindennaposak a fasiszta propagandában, és mind a belpolitikában, mind a külpolitikában a legcinikusabban élnek velük. A fasiszta mítosz azonban gondoskodik róla, hogy ez a cinikus és zsarnoki önkény is megkapja a legteljesebb fajszerűség vallásos szentségét. Ez a szentség a Führer-misztikából ered. Már láttuk, hogy a modern reakciós ideológiákban hogyan él békésen egymás mellett a relativizmus és a sivár misztika. A fasiszta mítosz ügyesen kihasználja a modern dekadenciának ezt a lelki szerkezetét, amikor tagad minden objektív igazságot, az igazat közvetlenül a fajiság álbiológiájához kapcsolja, és így a relativizmust közvetlenül misztikába fordítja. Ez a misztika mármost a „Führer"-ben testesül meg, akinek a személyében történelmi csoda folytán az igazi faj valamennyi pozitív tulajdonsága összesűrűsödik, és akinek ezért próféta módjára jogában áll, hogy minden kérdést ellentmondást nem tűrve, vezéri intuícióra hallgatva eldöntsön, s döntése mindenkire kötelező. Aki ez ellen az ész nevében fellép, aki a „Führer" kinyilatkozásainak nyilvánvaló ellentmondásait észrevenni és kimutatni merészeli, az tehát közvetlenül vétkezik a fajtisztaság legfőbb törvényei ellen, s önmagáról árulja el, hogy korcs, fajidegen elem.

Így válik a Führer-misztika a fasiszta „világnézet" legfőbb irracionalista csomópontjává. A fasizmus objektíven szükségszerű mély ellentmondásait — amelyek a demagóg módon meghirdetett nemzeti és társadalmi megújulás és a ténylegesen folytatott bestiális és reakciós imperialista politika áthidalhatatlan ellentétéből fakadnak — csak úgy lehet időlegesen elkendőzni a tömegek elől, hogy szüntelen mámorban és hipnózisban tartják őket, hogy elvesznek tőlük minden lehetőséget a rájuk kényszerített képtelenségek elleni kritikai önvédelemre. Ehhez nagyban hozzájárul a terror, a cenzúra (a sajtó gleichschaltolása) stb., de ez egymagában nem volna elég. Csak a megváltó Führerszemélyiségben kicsúcsosodó faji mítosz teremtett olyan általános légkört, ámelyben ez a szakadatlan credo quia absurdum est lehetővé válhatott.

Az olvasó, aki fejtegetéseinket figyelemmel kísérte, könnyen beláthatja, hogy

a fasiszta népbutításnak, a népi erkölcs fasiszta szétbomlasztásának ezekben az abszurd végkövetkeztetéseiben nincsen semmi új, egyszerűen az történt, hogy az uralkodó német ideológiának azok a reakciós mozzanatai, amelyek eladdig az értelmiségi elit kiváltságos birtoka voltak, most elözönlötték az utcát, a német mindennapokat. Rámutattunk már, hogy különböző értelmiségi körökben már régen Hitler előtt is eluralkodott ez a Führer-misztika; Rudolf Steiner teozófiai mozgalma például már szélesebb köröket is kezdett magával ragadni.

Tévednénk, ha ezekben a jelenségekben csupán egyes hóbortos értelmiségiek dekadens különcködéseit látnánk. Igen mélyen összefüggnek e jelenségek a modern reakciós nézetek minden igazságot, minden valóságfelfogást felbomlasztó relativizmusával. Ez a relativizmus elméletileg következetesen végiggondolva elvileg lehetetlenné tenne minden cselekvést, sőt minden állásfoglalást, és ezért rá is érvényes, mint a szolipszizmusra, hogy teljesen következetes formájában csak a bolondok házában fordulhat elő. Azok a szubsztanciális emberek, akiket rabul ejtett ez a relativizmus, különbözőképpen, következetlenül, szellemi salto mortaléval vetették magukat a cselekvő életbe. És az irracionalista misztika különböző világnézeti támpontokat kínált a cselekvés világába való különféle halálugrásoknak. Nagy szerepet játszott közöttük az imperializmus korában megszülető Führer-misztika.

Mivel a modern relativizmus, összefonódva a tömegek arisztokratikus megvetésével, nem engedte, hogy a történelem és a társadalom cselekvő embereiben, miként Hegel, történelmi-társadalmi szükségszerűségek végrehajtóit lássák, a vezető személyiség történelmi hatásának irracionálisan misztifikálódnia kellett. Ez a misztifikálódás odáig ment, hogy Max Weber, a vilmosi korszak e józan és tudományosan igen képzett szociológusa a társadalmi fejlődésről adott elemzéseiben a jelentékeny vezető személyiségek hatását, különösen, ha saját erejükből váltak vezérré, és értek el tömeghatást, ezt a kegyelemnek egy különleges fajtájára (a vezéri charismára) képes csak visszavezetni.

Az imperialista korszak általában sokkal kritikátlanabb értelmiségénél a bomlasztó relativizmus belső kiegészítéséül felébred a vágy, hogy meghaladják a relativizmust, hogy szilárd pontot, valóságos alapot leljenek, hogy egy magabiztos vezér irányítására bízzák magukat. Száz évvel korábban a belső tartásukat vesztett romantikusok áttértek a katolikus vallásra. Az imperializmus korában már egyetlen egyháznak sincs ilyen vonzereje az értelmiségi elitre. Németország kicsinyes közélete — mint láttuk — nem tudta kifejteni a legkisebb vonzerőt sem, ellenkezőleg, taszított, és e réteget visszaűzte a magánéletbe. Ez volt az alapja az életben az olyan „Isten kegyelméből való" megváltók és vezérek hatásának, mint Stefan George vagy Rudolf Steiner, hogy csak a leghírnevesebbeket említsük. Ez a szalonmisztika, amely egyben az arisztokratikus ismeretelmélet megtestesülése is, Hitlerrel tömegmozgalommá vált. A Hitler személye körül kialakult Führer-misztikában az arisztokratikus ismeretelmélet az önkényes zsarnokság segédeszközévé változik. És ha ezen a helyen erőteljesen hangsúlyozzuk ezt az összefüggést, ezt nem csak azért tesszük, hogy felfedjük a fasizmus intellektuális genezisét, hanem azért is, mert ez a demagóg átpolitizálás ijesztő világossággal tárja fel az intellektuálisan vagy költőileg magas

szintű reakciós tendenciák reakciós magvát, barbár lényegét, melyet eltakart az intellektuálisan vagy költőileg megnyerő körítés.

A fasizmus elleni hatékony ideológiai harcban rendkívüli fontosságú, hogy leleplezzük a németországi értelmiséget régóta hatalmában tartó szellemi áramlatok reakciós magvát. Mert mindaddig, amíg a német értelmiség a hitleri mítosz ellen csak azzal védekezett, hogy az szellemileg vagy esztétikailag sokkal alacsonyabb színvonalon áll az általa teremtett mítoszoknál, vagy azzal, hogy Hitler, mint „Führer" elmarad egy Spengler erkölcsi és szellemi jelentősége mögött, azzal, hogy Stefan George „vezéri charismája" valódibb, mint Hitleré, azzal, hogy a „magasabb rendű faj" nietzschei vagy spengleri elmélete átgondoltabb és szellemesebb, mint Rosenberg fajelmélete stb.— addig az értelmiség teljesen védtelen marad a hitleri propagandával szemben. Hisz a reakciós ideológiai fejlődés kezdeti csíraformáit állítja szembe teljesen kifeslett mérgező virágaival. Sok német értelmiségi eliszonyodott, amikor saját világnézetük lényege a masszív és tömeges hitleri barbárság ördögien túlhajtott formájában nyilvánvaló lett, de lett légyen ez az iszonyat mégoly őszinte, a hitleri barbárság forgószeléhez képest csak halk és hatástalan fuvallat volt.

A hitleri barbárság ellen csak a tudatos és harcos humanizmus veheti fel eredményesen az ideológiai harcot. A fasizmus elleni ideológiai harcban csak akkor reménykedhetünk, ha a fasizmus reakciós gyökerei az utolsó szálig kigyomlálódnak a gondolkodásból és az érzelmekből. Aki egyszer alapként elfogadja a fasiszta mítosz gondolati és érzelmi premisszáit, az ész megvetését, a tudományellenességet, az irracionalizmust stb. — és a német értelmiség elitjének nagy része ezeket az alapokat nemcsak elfogadta, hanem lerakni is segített —, az nem harcolhat a siker reményével a fasiszta ideológia ellen, az szükségképp gondolatilag védtelenül áll vele szemben.

„Csak vesd meg a tudományt meg az észt,
az ember legfőbb erejét!
. . . . . .
s enyém vagy óhatatlanul"

— mondja Goethe Mephistophelese a kétségbeesett Faustról.[6]

Sokak számára talán túlzottan élesnek tűnik, sőt, történelmi igazságtalanságnak hangzik, amikor egy Schopenhauerről vagy Nietzschéről, egy Max Weberről vagy Stefan Georgéről úgy beszélünk, mint akik előkészítették Németország barbárságba süllyedését. Személy szerint a legtöbbjük a legkevésbé sem volt barbár. Ellenkezőleg. Nagy műveltségű, kulturált értelmiségiek voltak, akik hosszú és gazdag életüket aszketikus önfegyelemmel áldozták fel művük szolgálatában, akik személyes érdekeiket önzetlenül alárendelték meggyőződésük hirdetésének. De a történelmi életben nem a szándék a döntő, hanem a véghezvitt tett objektív eredménye. És ez a tett a német humanista világnézet fokozatos felbomlasztása volt. Olyan rombolás volt ez, amely folyt a gondolat és az érzelem, a tudomány és a művészet minden területén, és aláásta mindazokat az értelmi és érzelmi gátakat, melyek védelmet nyújthattak volna a barbárság betörése ellen, sőt még össze is hordta mindazokat a világnézeti elemeket,

amelyekből Hitler és Rosenberg durván demagóg kézzel összetákolta néprontó, népveszejtő mítoszát. A figyelmes olvasó bizonyára tisztába jött ezzel az összefüggéssel fejtegetéseink során. Van azonban egy fontos pont, amelyre ki akarunk térni ebben az összefüggésben, hogy egészen világos legyen: a fasizmus nem egyszerűen visszaélt az előző időszak reakciós ideológiai fejlődésével, ellenkezőleg, demagóg elméletével és borzadást keltő gyakorlatával csupán kihámozta azt a barbár magot, amely bár esztétikailag vonzó, érdekes és szellemes megfogalmazásba burkolva, de szüntelenül növekedett e fejlődésben.

Az emberek és a nemzetek egyenjogúságának problémájáról van szó. Ez az egyenlőség a német klasszikus humanizmus számára magától értetődő volt. Végtére is ez a humanizmus a francia forradalom előkészületének és magának a forradalomnak a hatására lett naggyá, e kor jelentős gondolatait és érzéseit öntötte gondolati és költői formába, adta vissza igazi dialektikájukban. Csak arra emlékeztetjük az olvasót, hogy Hegel már az ismeretelméletben állást foglalt a romantika arisztokratizmusa ellen, az ellen, hogy a romantika a minőségi egyenlőtlenség elvileg áthághatatlan korlátait állította ember és ember közé (ami nem tévesztendő össze a tényleges tehetségbeli vagy műveltségbeli különbségekkel). Ez a meggyőződés áthatja az egész klasszikus német humanizmust. A szabadság kiterjesztése, olyan társadalmi állapot létrejötte, amelyben mindenki szabad: ez a hegeli történelemfilozófia értelme.

Régen tudjuk, hogy a szabadság és egyenlőség az emberi fejlődés meghatározott történelmi szakaszának problematikus fogalmai. Az sem új felfedezés, hogy a szabadság és egyenlőség ennek megfelelően a társadalmi-történelmi korlátozottság bélyegét viseli magán. Ha azonban a marxista világnézet gondolatilag, a szocializmus gyakorlatilag túllép ezeken a képzeteken, azon a társadalmi állapoton, amely ezeket a képzeteket létrehozta, akkor ezzel az emberek és a nemzetek szabadságának és egyenjogúságának ügyét olyan magasabb szintre helyezi, ahol megszűnnek a klasszikus humanizmus korszakának ellentmondásai.

Ám ha a klasszikus német humanizmusnak ezek az eszményei egyáltalán nem olyan végérvényesek vagy örökkévalóak is, mint hirdetőik képzelték, mégiscsak szükségszerű és haladó fejlődési fokot jelentenek azon az úton, melyen az emberiség maga mögött hagyja a barbárságot, társadalmilag leküzdi a barbárság maradványait. Bármennyire ellentmondásosak is, bármekkora szükség van rá, hogy meghaladjuk, megszüntessük őket, ezek az eszmények az emberiség civilizálódási folyamatában mégiscsak valami elenyészhetetlent jelentenek.

Nos, azok a reakciós német ideológiák, melyek fejlődéséről itt rövid vázlatot adtunk, osztoznak abban, hogy alapgondolatuk az emberek, a népek közötti egyenlőség és egyenjogúság eszméjének felbomlasztása. Schopenhauernál még csak a romantikus zsenikultuszról van szó, arról, hogy a lángész felülemelkedik a többiek, a misera plebs korlátain. Nietzschénél ez az arisztokratizmus már egy olyan történelemfilozófiává sűrűsödik, amelyben két emberfaj áll szemben egymással; a kettőnek bensőleg már semmi köze egymáshoz, s tulajdonképpen már nem is volna helyes, hogy az emberiség közös fogalmát alkalmazzák rájuk. A felsőbbrendű faj öröktől fogva uralkodásra, az alacsonyabbrendű szolga-

ságra termett. Minden kísérlet, mely ennek a természettől akart hierarchiának, ennek a természettől akart minőségi kettéválásnak az áttörésére irányul, bűn az emberi nem továbbfejlődésével szemben. Az emberi fejlődés értelme a felsőbbrendű ember, amint akarat nélküli rabszolgák türelmes nyája felett uralkodik: itt a „Zarathustra" költőien emelkedett prózájában a „Wille zur Macht" sziporkázóan szellemes aforizmáiban már világosan kifejeződött az a reakciós gondolat, mely később a hitlerbanditák elállatiasodott dühöngésének jelszavaként a hatalomra jutás előtt az osztályharcosok gyilkolásához, majd a Reichstag felgyújtásán, a Gestapo kínzókamráin keresztül a megsemmisítő táborokhoz vezetett. A két elvileg egyenlőtlen faj nietzschei gondolatának ez a minőségi fokozása — mindegy, hogy emberek vagy népek egyenlőtlenségéről van szó — a Nietzsche utáni filozófiában egyre inkább elmélyül és megmerevedik, dogmává válik a faji arisztokratizmus, az emberiség kettéosztása két, ideológiailag és lélektanilag teljesen különböző fajra. Persze, amíg csak könyvekről és előadásokról, szalonbeszélgetésekről stb. volt szó, ennek az ideológiának gyilkos következményei csak viszonylag szűk körök magánéletében, a társasági érintkezésben váltak világossá, és barbár magvát még eltakarta az illető kör értelmi és esztétikai kifinomultsága.

Amikor azonban a fasizmus a gyakorlatban lépett fel az emberek, az emberfajok és a népek elvi egyenlőtlenségének ezzel a tanával, amikor a felsőbbrendű ember nemcsak a kávéházban üldögélt hosszúsörényesen, s folytatott ott gyakorlati következmények nélküli zavaros beszélgetéseket, hanem amikor korbácsát suhogtató SS-legényként a koncentrációs táborban a német nép legjobbjain mutatta be, hogy milyen különbségek vannak a tiszta és a tisztátalan, a magasabb rendű és az alacsonyabb rendű fajok között, amikor a „kultúrkörök" Spengler-féle monadikus, szolipszista szerkezete, teljes kapcsolatnélkülisége Reichenau hadparancsában úgy fogalmazódott meg, hogy az orosz nép úgynevezett kultúrértékei a német hadseregtől nem érdemelnek semmi kíméletet, és irgalmatlanul el kell pusztítani őket, hogy megvalósítsák a célt, „az európai kultúrkörre gyakorolt ázsiai befolyás megsemmisítését" [amikor ezt a hadparancsot lelkiismeretesen végrehajtották a Tolsztoj-emlékházon, a Csajkovszkij-emlékházon, az isztrai régi székesegyházon] és így tovább a végtelenségig, akkor az emberiség történetében még soha nem volt barbárság lett nyilvánvalóvá.[7] De úgy vált nyilvánvalóvá, hogy a gyakorlati életbe ültették át a humanizmus ama lerombolásának a magvát, amelynek jegyében Németország Schopenhauer filozófiai uralmától fogva ideológiailag mértékadó az európai imperialista reakció számára.

Hogy a fasiszta barbárság nem csupán minden eddigi fehérterror mennyiségi fokozása, hanem ebben a tekintetben minőségileg új, soha nem hallott valami, az éppen ebben az összefüggésben jól látható a valláshoz való viszonyából. Az emberiség történelmében többször is voltak reakciós rendszerek, amelyek valamely vallás nevében kíméletlenül üldöztek más vallásokat. A fasizmus — mint láttuk — a magasabb reakciós ideológia vallás nélküli „vallásos ateista" tendenciáinak az örököse, ezért egyetlen fennálló pozitív valláshoz sem kötődik. Hogy ez a látszólagos előrelépés a valóságban visszalépés a mélységes barbárságba, abból látható, hogy a fasiszta rendszer alatt nemcsak a zsidókat,

hanem a katolikusokat, sőt később a protestánsokat is zsarnokian üldözték vallásuk miatt.

Igen érdekes mármost annak a nyomon követése, hogy ezek a konfliktusok hogyan függnek össze az általunk tárgyalt kérdéssel: egyenjogúak-e az emberek, vagy faj szerint minőségileg felsőbbrendű és alsóbbrendű emberekre vannak-e osztva. A német katolikus egyháznak számos esetben emiatt volt része a fasiszta üldöztetésben, mert vonakodott, hogy hívei között faji megkülönböztetést tegyen, amit pedig a fasiszták megköveteltek. Az egyháznak az volt az álláspontja, hogy isten előtt nincsenek felsőbbrendű és alacsonyabb rendű fajok, hogy isten előtt minden katolikus ember egyenlő. Erre az álláspontra a fasiszták csak terrorral válaszolhattak. Egészen világos tehát, hogy a fasizmus elleni harcban a német katolikusok az emberiség humanista fejlődésének meghatározott szintjét védelmezték a betörő barbársággal szemben, és hogy a hitleristák „vallásnélküli" álláspontja, ha győzne, évszázadokkal vetné vissza az emberiséget a keresztény vallással kivívott fokhoz képest.

Az emberiség, fejlődése során, évezredekig küzdött ezért a humanista gondolatért. A legnemesebb és a legszélesebb látókörű humanisták már a rabszolgaság gazdasági fennállása idején megpendítették azt a gondolatot, hogy minden ember egyenjogú. Az emberek isten előtti keresztény egyenlősége általánosan elterjedt tanítás volt, s mint ilyen, továbblépést jelentett a humanizáció útján, bármilyen kevéssé volt is képes, vagy bármilyen kevéssé akarta is, hogy a belőle adódó gyakorlati következtetéseket a földön, a gazdasági és a politikai életben levonja, az ott fennálló rendi egyenlőtlenséghez akár egy ujjal is nyúljon.

A polgári demokratikus forradalmakkal az emberek egyenjogúságának gondolata leszállt a földre: a politikai jogok egyenlősége, a törvény előtti egyenlőség stb. lett belőle. Hogy ez érintetlenül hagyta a gazdasági és társadalmi előjogokat, hogy az emberek tényleges gazdasági és társadalmi egyenlőtlensége csupán a polgári társadalmak kiteljesedett demokráciájában bontakoztatta ki ellentmondásait tiszta formában, a legmagasabb fokon, ez az emberiségnek a politikai demokrácián (és ezzel egyszersmind a klasszikus humanizmus horizontján) való túljutásának nagy problémája.

Ezek az ellentmondások alkotják valós társadalmi alapját a demokratikus ideológia ama nagy válságának, amely már a nagy francia forradalom után elkezdődött, és épp az imperializmus időszakában éri el a tetőpontját. Láttuk, hogy valamennyi itt tárgyalt vezető német reakciós ideológus, Schopenhauertől a fasizmus közvetlen előfutárjaiig, közvetlenül vagy közvetve, tudatosan vagy öntudatlanul a demokratikus fejlődésnek, a demokratikus ideológiának ehhez a válságához kapcsolódik, és hatását az e válságból fakadó csalódásnak köszönheti.

Itt is jól láthatók a fasizmus és a korábbi német fejlődés reakciós ideológiái közötti összefüggés szálai. Mindenekelőtt Nietzsche az, akinél meg kell állapítani az álmodernség és a retrográdság ilyen egybeötvözését, a demokrácia válságának ilyen reakciós kiaknázását. Nietzsche ateista; művei egyikét Voltaire emlékének ajánlja: szenvedélyesen támadja a kereszténységet, sőt Antikrisztusnak nevezi magát. Ha azonban Nietzsche kereszténység-kritikáját az érvelés szempontjából nézzük, akkor látjuk, hogy a kereszténységnek azért kibékít-

hetetlen ellensége, mert benne látja a demokratikus világnézet történeti előzményét. Mindkettőben a csőcselék, az alantas ressentiment uralmát gyűlöli, azt az erőt, amely társadalmilag és ideológiailag felbomlasztja az arisztokratikus kultúrát, a felsőbbrendű faj természetes hierarchikus túlsúlyát. Látjuk tehát, hogy amikor a fasizmus a kereszténységet mint az egyenlőség-gondolat hordozóját támadja, amikor a demokratikus eszmék és intézmények elleni általános programmal összefüggésben üldözni kezdi a keresztényeket, akkor itt is Nietzsche reakciós gondolatait ülteti át egy barbár gyakorlatba. Láttuk azonban azt is, hogy ez a válság mennyire kiindulópontja mind a fasizmus nemzeti, mind szociális demagógiájának.

Ha most egy pillanatra az egész történelmi fejlődést kizárólag az emberek vagy a népek egyenlőségének vagy egyenlőtlenségének szemszögéből tekintjük át, világosan kitűnik, hogy az emberiségnek két kiútja van a demokrácia, a demokratikus gondolat válságából, az egyik előre visz — a másik hátra, a legmélyebb barbárságba. Félreértések elkerülése végett hadd szögezzük le mindjárt itt: ennek az előre vezető útnak nem kell kizárólag, és semmiképpen sem kell közvetlenül a szocializmus megvalósításához vezető útnak lennie. A nagy francia forradalmat, amelynek hősies nagyszerűsége mélyen összefügg a kapitalizmus és a megfelelő osztályellentétek fejletlenségével, nem lehet persze egyszerűen megismételni. Ám vakság és korlátoltság lenne, ha nem vennénk észre, hogy — mondjuk — a spanyol vagy a kínai forradalom demokráciája fontos lépés volt előre, hogy az a „különösfajta demokrácia", amely a spanyol Népfront balszárnyának célkitűzése volt, a demokrácia előtt is rendkívüli fejlődési távlatokat nyitott. Ebből a világhelyzetből következik, hogy éppen napjainkban a klasszikus humanizmus világnézetileg és politikailag roppant időszerű, lévén az emberek és népek egyenjogúságának legmagasabbrendű megfogalmazása a szocializmus előtt.

Európa legkiválóbb szellemeinek elégedetlensége az emberek puszta politikai egyenlőségének korlátaival és ellentmondásaival, a legszélesebb néprétegek ösztönös elégedetlensége ezeknek az ellentmondásoknak a mindennapi életben érezhetővé vált nyomasztó következményei miatt: ez az alapja a tömegek antikapitalista, polgárságellenes hangulatának, amelyhez — mint láttuk — a fasisztáknak propagandája kapcsolódott. És éppen itt láthatjuk, hogy a fasizmus nemzeti és szociális demagógiája mint fordította barbár visszájukra a becsületesen érző tömegek legjobb, bár zavaros érzéseit, amikor az emberek egyenjogúságának egy történelmileg viszonylagos, de történetileg magas fokával való elégedetlenségből visszavetette őket az állati egyenlőtlenség barbár dogmáihoz. A fasiszta demagógia ezt nem tudta volna végrehajtani, legalábbis nem ilyen könnyen, ha Németország ideológiai fejlődése során az emberek polgári egyenlőségének a bírálata nem ásta és aknázta volna alá kiterjedten és sok oldalról a német klasszika humánus egyenlőség-gondolatát.

Persze a fasizmus, amikor az emberi fajok biológiai egyenlőtlenségét tanította, amikor az egyenjogúság e felbomlasztásának politikai és társadalmi következményeit hirdette, egyúttal magáévá tette azokat a brutális soviniszta jelszavakat is, amelyeket a régivágású reakció terjesztett. A finomabb és durvább, intellektuálisan rangosabb és alantasabb reakciós ideológiák formáinak teljes

összeolvadásában egészen világossá válik, amit itt hangsúlyozunk: a Schopenhauertől Nietzschén át húzódó német ideológiai fejlődés reakciós jellegének gyakorlati lelepleződése. Nietzsche még személy szerint mélyen megvethette például egy Treitschke bárgyú nacionalizmusát; a Stefan George-kör elbizakodottságában egyszerűen tudomást sem vett egy Chamberlain vagy Bartels faji propagandájáról stb. Amikor azonban a fasiszta elmélet és gyakorlat „szintetizálja" Treitschkét és Nietzschét, Georgét és Chamberlaint, tisztán elméleti szempontból ez persze csak eklektikus keverék, mint minden, amit a fasizmus tesz, de azonos irányzatú — bár gyakran öntudatlan — társadalmi tendenciák, azonos irányzatú ideológiai elemek eklektikus összehabarása. És a fasiszta gyakorlatban ezek az elemek a legborzasztóbb és legkultúraellenesebb barbárság egységesen pusztító lávafolyamában olvadnak össze, amihez foghatót az emberiség még nem ért meg.

Hiszen a különböző reakciós áramlatoknak ez a keveredése, amelyben egységesen reakciós jellegük mint pőre, tisztán a társadalmi gyakorlatra vonatkoztatott lényegük jelenik meg, több egyszerű egyesülésnél, mindkét irányban fokozott erkölcsi bomlást idéz elő. A régi reakciós ideológia egyfelől az emberek brutális rendi egyenlőtlenségét és az idegen népek soviniszta lenézését hirdette, másfelől azonban megpróbálta megőrizni a kapitalizmus előtti társadalom régi, korlátolt erkölcsi szokásait, a falu erkölcsiségét, a hivatalnokok, a tisztek rendi becsületét, és megvédeni őket a szükségszerű kapitalista bomlás ellen. Az úgynevezett magasabb reakciós ideológiák, mint már többször kimutattuk, minden erkölcsi kérdésben a legszorosabban összefonódnak az erkölcsiség dekadens, relativisztikus bomlasztásával, gondolatilag meggyorsítják, intellektuálisan pedig elmélyítik ezt a bomlási folyamatot azzal, hogy a nihilista relativizmust az erkölcsre alkalmazzák. Az a bizonyára nagyszámú, személy szerint tisztességes ember, aki ehhez a tendenciához tartozik, de nem süllyedt le sem a cinizmusig, sem a képmutatásig, erkölcsi arculata, az élethez való személyes erkölcsi viszonya elméleti megmentését csak egy misztikus salto mortaléval kísérelte meg és érte el. (Bizonyos értelmiségi körök „vezérkultusza", mint kimutattuk, ennek a halálugrásnak különösen szembeszökő formája.)

Amikor a fasizmus ezt a két tendenciát szintetizálja, a prekapitalista bezártságot egyesíti a dekadens bomlasztással, istállószagból és finom parfümből kever ki átható bűzt. A fasiszták gyakorlata szükségszerűen mindenütt az elképzelhető legnagyobb korruptsággal jár együtt. Amikor e korrupció védelmében egyrészt a régi „faj-jellegzetes germán" erkölcsök visszaállítását hirdetik, másrészt a gyakorlatban minden lépésükkel a legcinikusabban lábbal tiporják ezeket az erkölcsöket, szükségszerűen egy olyan gyakorlati szofisztika jön létre, amely a fasiszta „világnézetre", a mítoszra alapozva erkölcsileg jogosnak ítél minden önző gaztettet, minden barbár kegyetlenséget, minden aljas képmutatást, minden méltatlan csalást.

Már szóltunk a fasiszta vezérek propagandatechnikájának erről a cinikus köpönyegforgatásáról. Tegyük hozzá: a fasiszta mítosz azzal, hogy dicsőíti az „északi fortélyt", eleve felmagasztalja a nyilvános és magánönzés minden „machiavellizmusát". A fajelméletből, az emberek és népek elvi, minőségi egyenlőtlenségének meghirdetéséből — mint ezt már szintén láttuk — szükség-

szerűen következik, hogy az alsóbbrendű emberekkel szemben megszűnik minden erkölcsi gátlás, minden erkölcsi parancs; hogy velük szemben mindent szabad. És mivel a fasizmus hatalmas tömegszervezet, amelyben minden házparancsnok kis Hitler lehet a maga portáján, minden őrmester kis Göring vagy kis Reichenau a maga szakaszában, ennek az erkölcsi eldurvulásnak, minden erkölcsiség e felbomlásának egészen mélyre kell hatolnia a népben. Hisz a fasiszta gyakorlat leglényege, hogy minél nagyobb tömegeket tegyen gaztetteinek bűnrészesévé, hogy propagandával, elnyomással, terrorral, a besúgástól való rettegéssel stb. rávegye az embereket a barbárságban való közreműködésre, és így akarat nélküli eszközzé tegye őket. Épp a háború mutatta meg a legvilágosabban, milyen nagy tömegeket ragadtak magukkal a fasizmusnak ezek a barbár tendenciái. Ezekben a gaztettekben éppen az a sajátos, hogy olyan emberek követték el, akiknek a fasiszta ideológia és gyakorlat évek óta tartó hatása megzavarta minden erkölcsi érzését, akik ebben a zűrzavarban már egyáltalán nem ismerik ki magukat, és akarat nélkül adják át magukat a háborús propaganda véres mámorának.

Milyen szélesen hatolt az egész népbe ez az erkölcsi bomlás? Milyen erősek és mennyire elterjedtek az ellentendenciák, amelyek védekeznek a német nép e megmérgezése ellen? Ezekre a kérdésekre ma nem lehet teljes határozottsággal válaszolni. Az viszont világos, hogy éppen ez a kérdés fogja Németország jövendő sorsát eldönteni, és hogy ez a döntés bizonyára fontos szerepet fog játszani abban, hogy Európa a háború után a fejlődésnek milyen útjára lép. Hisz ettől függ majd, hogy a katonai vereségek kiváltanak-e Németországban olyan társadalmi mozgalmat, amely a hitleri uralmat belső erők révén — vagy legalábbis a német nép belső erői segítségével — dönti meg, vagy pedig a náci rendszer megdöntése és Németország demokratizálása teljesen a szövetséges hatalmak műve lesz. [Annyi bizonyos, hogy a fasiszta barbárság korántsem ragadta magával az egész német népet, bár sajnos ugyanilyen bizonyos, hogy a mérge igen mélyen beléhatolt. De már a fasizmus szüntelenül élesedő terrorja is arra vall, hogy kibékíthetetlen ellenzői száma minden bizonnyal tekintélyes. Hitler hatalomra jutásának napjától kezdve mindmáig bátor német munkások és értelmiségiek tízezrei vívnak névtelen hősies harcot a fasizmus elleni földalatti propagandában, a földalatti népfrontmozgalomban, a koncentrációs táborokban, a Gestapo kínzókamráiban. Tíz esztendeje megszakítás nélkül kapjuk a híreket, hogy miképpen végezték ki, kínozták halálra a hivatalos és nemhivatalos hóhérok a német nép legjobb fiait és leányait kérlelhetetlen fasizmusellenes magatartásukért. És a tántoríthatatlan hősök e köre nem csupán a forradalmi proletariátus és ideológusai köréből toborzódik, a német demokrácia is sok hős mártírt adott a fasizmus uralma alatt. (Csak Ossietzkire utalok.)

Hogy ez a réteg mekkora, milyen nagy befolyása van a tömegekre, ma még nagyon nehéz felbecsülni. Másrészt ugyanilyen nehéz annak a megítélése, hogy hányan vannak ma az úgynevezett meggyőződéses fasiszták. Bizonyos, hogy erősen megfogytak, talán egészen elfogytak azok a becsületes, de zavarosan fellelkesült dolgozók, akik kezdetben antikapitalista és nemzeti felindulásból támogatták a hitlerizmust. Egy részük, miután csalódott, nyílt ellenzékbe vo-

nult, őket mint ellenséget kiirtották vagy bebörtönözték; más részük csalódottan elfordult a politikai élettől; sokan erkölcsileg elzüllöttek Hitler szolgálatában. Akik ma Hitler „meggyőződéses" hívei, azok korrupcióban, akarnokságban, erkölcsi züllésben, hatalomvágyban, szadizmusban, pénzsóvárgásban szövetkezett barbár bűnözőbandát alkotnak.

A német nép sorsára nézve azonban az a döntő, hogy milyen nagy és milyen természetű az a bizonnyal legnépesebb tömeg, amely e két véglet, a haladás hősies mártírjai és a barbár reakció szadista zsoldosai között foglal helyet. Erről ma csupán feltevéseink lehetnek. A Németországból származó közvetlen hírek túlságosan szűkösek. Elemzés, távlatok számbavétele egy kevéssé ismert alapon eleve értéktelen lenne. Senki sem tudhatja ma, milyen súlyos csapásokat kell még kapnia a hitleri rendszernek, hogy ezek a rétegek vagy jelentős részeik megmozduljanak, zsarnokaik ellen forduljanak, lerázzák magukról Hitler jármát.

Sőt, sajnos ki kell mondanunk: a német történelem eddigi tapasztalatai nem adnak teljes biztosítékot, hogy ez egyáltalában megtörténhetik, azaz hogy Németország a saját erőfeszítéseinek fogja köszönni a fasizmus alóli felszabadulását.]

Mindeddig a német történelem tragikus vonásai közé tartozott, hogy a nép felszabadításának nagy lépései katonai összeomlások közvetlen következményei voltak. Franz Mehring szellemesen és történelmileg mélyen fejezte ki magát, amikor a porosz hadseregnek a jénai csatában I. Napóleon ellen elszenvedett vereségét „a német Bastille-rohamnak" nevezte. Jéna után azonban tétován és főleg katonai-politikai szempontokat követve fogtak hozzá a feudalizmus felszámolásához, mely semmit sem változtatott Poroszország belső alapján, és ezért nemzeti politikáján sem, és ez a félszegség és gyengeség arra a belső veszélyre, arra a belső tragikumra vall, amely abban állt, hogy a német nép akkor nem volt képes önerőből lerázni magáról a kisállami abszolutizmust. Az abszolutizmust mind a belső, mind a külső társadalmi viszonyok arra kényszerítették, hogy lépjen egyet, a „német nyomorúság" azonban ennek ellenére nem lett a múlté — ellenkezőleg: a Szentszövetség időszakában, az 1818 előtti és utáni reakciós időkben más-más formák között újból virágzásnak indult.

A politikai haladás, a reakciós uralom alóli felszabadulás másodszor is egy katonai vereség nyomán hullott a német nép ölébe: a weimari köztársaság nem a belső német osztályerőknek, sokkal inkább annak a terméke, hogy az antant győzelmeket aratott a nyugati fronton. És politikai és társadalmi, kulturális és ideológiai gyengesége — mint láttuk — a legszorosabban összefügg létrejöttének körülményeivel.

Most a német nép harmadízben áll ilyen döntés előtt. Az események azt mutatják, hogy a katonai vereség elkerülhetetlen [és ez a felismerés a német nép egyre szélesebb rétegeiben kezd elterjedni]. Most minden azon múlik, hogy támad-e olyan elégedetlenség a Hitler rezsimmel szemben, oly felháborodás a fasiszta barbárság ellen, mely képes lesz arra, hogy egy valódi, belső Bastille-rohamra vezessen; lesz-e elég ereje a német népnek, hogy önerejéből számoljon le a „német nyomorúság" legújabb és legrettenetesebb formájával.

Ez a harmadik Bastille-roham [elkerülhetetlen. Hitler uralma össze fog

omlani, össze kell omlania. Soká nem állhat ellen a szabadságszerető népek rohamának; soká nem odázhatja el a megsemmisítő vereséget a világ leghatalmasabb országainak, a Szovjetuniónak, az Egyesült Államoknak és Nagy-Britanniának szövetkezett erejével szemben; soká nem tarthatja fenn zsarnoki „Új Rendjét" a kifosztott és kiszipolyozott európai népek állandóan fokozódó felkelése ellenében.], a hitleri rezsim összeomlása — előbb vagy utóbb — elkerülhetetlen. A kérdés csak az, hogy mi lesz azután. Ez a kérdés — mindenekelőtt ideológiai szempontból — nem felesleges. A világ sorsa a háború után, mindenekelőtt Németország sorsa, útja olyan probléma, amely már ma is élénken foglalkoztatja a világ nyilvánosságát. Természetesen, elsősorban politikai tekintetben. A döntés fő irányát a háború utáni hatalmi viszonyok fogják meghatározni. [Sztálin világosan megadta a választ a középponti kérdésre 1942. február 23-i parancsában: „Nevetséges volna azonban Hitler klikkjét a német néppel, a német állammal azonosítani. A történelem tanulsága az, hogy a hitlerek jönnek és mennek, de a német nép, de a német állam — marad." És 1942. november 7-i beszédében így körvonalazza nagyszerű programadó konkrétsággal az angol—orosz—amerikai koalíció feladatát: „A faji kiváltságok megszüntetése; a nemzetek egyenjogúsága és területeik sérthetetlensége; a leigázott népek felszabadítása és felségjogaik visszaállítása; minden nemzet joga arra, hogy saját kívánságának megfelelően rendezkedjék be; gazdasági segítség a károsult nemzetek számára és támogatás gazdasági jólétük elérésében; a demokratikus szabadságjogok visszaállítása; a hitleri rendszer megsemmisítése."[8]]

Itt Németország ideológiai fejlődésére összpontosítottuk figyelmünket. Milyen távlatok adódnak mármost [Sztálin fenti irányvonala értelmében a világ békés és szabad felépítése számára a béke után? És elsősorban: milyen feladatokat tűz elénk ez a program] egy fasizmustól megszabadított Németország ideológiai megújulása számára?

Világos, ha Hitlert és klikkjét ártalmatlanná teszik, előreláthatólag — végre — megérdemelten a szemétdombra kerül a fasiszta mítosz, a fasiszta fajelmélet, a fasiszta vezérkultusz is. [Ebből a kísérteties lidércnyomásból egy árva szó sem fogja a hitlerizmus bukását túlélni.] „Nos, ha a bíbor hullik, kövesse a herceg is", mondja Schiller Verinája.[9]

Ezzel azonban Németország ideológiai felszabadításának a műve még meg se kezdődött, nemhogy befejeződött, vagy akárcsak a helyes kerékvágásba zökkent volna. Persze sokan — sajnos az antifasiszták közül is — úgy vélekedtek, hogy ha Németország felébred a hitlerizmus lázálmából, minden további nélkül képes lesz rá, hogy folytassa régi életét, mivel kultúrájának folytonossága, amelyet a hitleri időszak galádul és bűnösen megszakított, magában hordozza egy eljövendő egészséges, szabad és haladó fejlődés összes csíráját. Úgy véljük, hogy ez fölöttébb veszélyes illúzió. Egyszer majd Hitler uralma talán a német nép rövid, súlyos betegségének tűnik, de az is biztos, hogy ez a kór nem volt „sorsszerű" és nem kívülről támadta meg Németországot, a heveny mérgezés előfeltétele egy hosszadalmas idült társadalmi-politikai baj volt, amelynek gyökerei mélyen gazdasági, politikai és ideológiai történelmébe nyúlnak.

És pusztán kitér a helyes kérdésfeltevés következményei elől, amikor valaki arra hivatkozik, hogy a fasizmus nemzetközi jelenség. Önmagában ez kétség-

telenül igaz. De vajon mi következik ebből? Csak annyi, hogy — történelmi múltjuknak megfelelően — más népekre is hasonló feladatok fognak várni. Ez a tény azonban mitsem változtathat az ideológiai helyzeten, a távlatokon. Mert minden más nép ugyanúgy a saját erejéből, a maga módján, a saját történelmére alapozva fogja megoldani, és kell megoldania ezeket a problémákat, ahogyan ez az eddigi történelem során mindig is történt; ha nem, az katasztrófához vezetett. De épp akkor mutatkozik meg különös határozottsággal szemléletmódunk szükségszerűsége és helyessége, ha a fasiszta ideológia alóli felszabadulást nemzetközi problémának fogjuk fel, mert ekkor látjuk meg, hogy a németek különösen gyengék, különösen védtelenek a reakciós mérgezésekkel szemben. Megkíséreltük a sajátos helyzet történelmi okainak a felderítését, s minden további nélkül világos, hogy az olasz történelem a nép nagyon késve véghezvitt nemzeti egyesítésével — mutatis mutandis — nem egy párhuzamot mutat a német fejlődéssel.

Abból a tényből kell tehát kiindulnunk, hogy Hitler bukása demokratikus rendszert fog jelenteni Németországnak. Tisztában kell lennünk azzal, hogy a változást előidéző körülményektől és (belső és külső) erőktől függ, hogy miféle és milyen fokú demokrácia lesz ez. De bármilyen lesz is ez a demokrácia — nagyon meddő dolog lenne erről jóslásokba bocsátkozni —, a felvetett kérdés mindenképpen ez: mennyire készült föl ideológiailag a német nép és a vezető értelmiség az itt meginduló fejlődés problémáira? Mennyire vértezte fel magát szellemi fegyverekkel, hogy a frissen szerzett vagy frissen kapott szabadságot megvédje az előbb-utóbb minden bizonnyal erőre kapó reakcióval szemben? Mennyire lesz képes arra, hogy a demokráciát *német*, a német népben gyökerező és népszerű intézménnyé tegye? Hisz épp akkor mutatkozik meg, hogy az eljövendő német demokráciát elkerülhetetlenül fenyegetni fogják a külső és belső reakciós akadályok, visszaesések és restaurációs kísérletek, ha abból indulunk ki, hogy a fasizmus nemzetközi áramlat, amely az imperializmus gazdasági talajából fakad. Az eljövendő német demokráciának, ha nem akar ismét a weimari köztársaság sorsára jutni, ideológiai szempontból is harcrakész, és nem tétova védekezésre szorítkozó, a német talajban gyökerező, a német történelemből kinövő, a reakciós gondolati tendenciákat német álláspontról legyőző erőnek kell lennie.

Ideológiai téren a jövő nagy feladata az, hogy kimunkáljuk azokat a világnézeti alapokat, melyre támaszkodva a német szellem saját belső erejéből átalakul. Ehhez azonban arra van szükség, hogy láttassuk az ideológiai fejlődés mostanáig uralkodó áramainak veszélyességét és hamisságát, kiegészítve a múlt és a jelen kérlelhetetlen önkritikájával, és mindazoknak a szellemi tendenciáknak szeretetteljes ápolásával, amelyek Németországban eddig ebbe az irányba hatottak. Hogy e tekintetben fordulatra van szükség a német történetírás, a német ideológia területén, azt a német kultúra legkiemelkedőbb és legtisztábban látó képviselői régóta tudják. Majdnem száz éve annak, hogy a valóban mérsékelt, világhírű, és a porosz udvar szemében is nagytekintélyű Alexander von Humboldt 1843-ban ezt mondta Fröbelnek, a radikális kiadónak: „Maga még megéri, hogy ez az egész vircsaft csúfos véget ér. A német történelemnek az a hibája, hogy a német paraszthábórúk mozgalma nem tudott révbe jutni."

Az utóbbi évtized élményeitől megélesedett szemmel körülnézve a német történelem ilyen önkritikáját megtaláljuk a legkülönbözőbb jeles németeknél, olyanoknál is, akik nemzetük politikai-társadalmi és ideológiai fejlődése folytán nem tudnak olyan világos következtetéseket levonni, mint Humboldt. Friedrich Hebbel például azt írja Németország középkori történelméről, az oly sok ideológus számára példaszerű középkori „Első Birodalom"-ról, a német romantika eszményéről: „Nagyon igaz, hogy mi németek nem állunk kapcsolatban népünk történelmével... Mi ennek az oka? Az, hogy ez a történelem *eredménytelen* volt, hogy létünket nem tekinthetjük történelmünk szerves folytatásának, mint például az angolok és a franciák, mert az, amit persze történelmünknek kell nevezzünk, nem az *életünk* története, hanem *betegségünké*, amelyben mindmáig még nem állt be a krízis. Megrettenek, ha látom, hogy küszködnek a drámaírók a Hohenstaufokkal, akik — bármilyen egyéniség volt is Barbarossa Frigyes és Második Frigyes — mégis csak úgy viszonyultak Németországhoz, amelyet széttéptek, szétszaggattak, ahelyett, hogy összetartottak és kikerekítettek volna, mint a *galandféreg a gyomorhoz*." És Theodor Fontana, Brandenburg tartomány szerelmese és történetírója, jó néhány poroszságot dicsőítő ballada szerzője, ezt írja Willibald Alexis általa egyébként nagyra becsült történelmi regényeiről, amelyek szintén dicsőítik és a későbbi fejlődés alapjaivá próbálják átstilizálni a porosz történelmet: „milyen nagy vagy milyen csekély jelentőségük van az e regényekben ábrázolt történelmi eseményeknek? Talán nem egészen csekély, de minden bizonnyal nem is túl nagy, és soha semmilyen erőfeszítés nem lesz elég, hogy Brandenburgot olyan földnek lehessen föltüntetni, amely — csak jól figyeljünk oda — kezdettől fogva Németország ígéretét jelentette. De ez a gondolat végigvonul valamennyi regényen, holott a valóság az, hogy a választó Brandenburg csupán függeléke a Birodalomnak, és városaink sárkunyhó pompája gazdagságban, hatalomban és kultúrában semmivé törpült a tulajdonképpeni Németország, a birodalmi- és Hansavárosok mellett. Annak idején nem volt nagyobb jelentőségünk, mint Mecklenburgnak, Pomerániának, Holsteinnak; néhanapján jóval kevesebb." És ebben a kérdésben csatlakozik az egyébként keményen visszautasított Gutzkow véleményéhez: „Az aztán a dőreség, ha az új kort a »lusta Kata« feldicsérésével akarjuk kezdeni." Wilhelm Raabe (aki egyébként politikai állásfoglalásában nem haladta meg a nemzeti liberalizmus álláspontját) még élesebben és egyértelműbben bírálta az 1812/15-ös felszabadító háborúkat, amelyeknek névtelen hőseit az igazi németség legjobb típusainak tartotta. Ifjúkori regényében, „A Veréb utca krónikájá"-ban egy asztalosmester szerepel, aki rokonszenvezik a francia megszállással és barátságba keveredik a francia katonákkal. Hogy igazából mit érez irántuk, akkor tűnik ki, amikor megkérdezi őket, hogy meddig szándékoznak Németországban maradni, s ők azt válaszolják, hogy „végleg". Mire ő: „Nem, végleg nem. Itt vagytok ugyan, s a magunkfajta csak hálás lehet az Úristennek, hogy ide küldött titeket, de hogy végleg..."[10] Így aztán csak logikus, hogy a két fiát elküldi a felszabadító háborúba.

Mind a kettő elesik. És szülővárosuk templomában nagy dicsőségtáblát emelnek, rajta az összes elesett nevével. Az asztalosmester kezdetben büszkén és lelkesen nézi, de később látni sem akarja, és amikor a templom leég, már szinte

örül, hogy többé nem kell látnia. Amikor felesége jóval utána elmondja ezt a történetet, az egyik legény felkiált: „Én tudom, miért nem bírt többé ránézni Karsten mester a táblára!" és Raabe hozzáteszi: „*Ebben* a tudásban rejlik a jövőnk."[11]

Az efféle megnyilvánulások számát tetszés szerint szaporíthatnánk. E megnyilvánulások egyszerre mutatják a német kultúra legjobb és legigazabb képviselői által táplált önkritikus tendenciák erejét és gyengeségét. — Erejüket, amennyiben a tények rögzítésében rendkívüli tisztánlátásról, hajthatatlan, kritikus, intellektuális tisztességről tanúskodnak. Gyengeségüket, amennyiben nemcsak hogy nem képesek levonni magukra nézve is felismeréseik kikerülhetetlen következményeit, hanem saját kritikájuk történelmi-politikai irányával sincsenek tisztában.

Ezt a gyöngeséget röviden így fogalmazhatnánk meg: számos német ideológus, még a legkiválóbbak és a legtisztességesebbek is, képesek ugyan a német fejlődés, a német állapotok kritikájára, de nem képesek megkülönböztetni a jobbról jövő és a balról jövő bírálatot. Vagyis felsorakoztatják mindazokat a tényeket, amelyekből elháríthatatlanul következik Németország demokratizálása, a XIX. század uralkodó német ideológiai áramlataival való radikális szakítás szükségessége, aztán mégis minden marad náluk a régiben, vagy nagyon könnyen még egy „jobboldali radikális" fordulat is bekövetkezhet.

Hitler bukása után vajon gyökeresen meg fog változni ez az ideológiai helyzet? Ma még nem lehet erre biztonsággal válaszolni. Igen sok függ attól, hogy a belső német erők milyen részt vállalnak a „harmadik Bastille-roham"-ból; minél nagyobbat, annál kedvezőbbek lesznek a kilátások az ideológiai fordulatra, egy *német* demokratikus világnézet kimunkálására. De magától, *teljesen spontán módon* a legkedvezőbb esetben sem jöhet létre ez a fordulat.

Vannak természetesen a német értelmiség vezető rétegeiben áramlatok, amelyek ebben az irányban hatnak. Ennek legérzékenyebb fokmérője az antifasiszta irodalom kifejlődése. Ebbe az irányba mutatnak azok a kritikai felismerések, amelyek mind határozottabban fogalmazódnak meg Thomas és Heinrich Mann, Arnold Zweig, J. R. Becher és mások művészi termésében. Az antifasiszta irodalom hatalmas utat tett a világosság felé, mindenekelőtt abban, hogy elmélyítette a német fejlődésnek, a legigazibb és legnagyobb németség típusainak ezt az önkritikáját, hogy leleplezte és alkotó módon felfedte a legjobb német típusok védtelenségét és reakciós ideológiai fertőzöttségét.

Hadd utaljak Arnold Zweignak az első imperialista világháborúról írt regényeire, mindenekelőtt a „Verdun iskolájá"-ra, amelyben gazdagon árnyalva és nagy megjelenítő erővel ábrázolja a német értelmiség legjobb típusainak egész során a fiatalabb értelmiségiek egész akkori korosztályának ideológiai védtelenségét az imperialista Németország háborús propagandájával szemben. J. R. Becher regénye, „A búcsú" a polgári családnak, a német iskoláknak stb. azokat a hatásait mutatja be, amelyek ezt a védtelenséget mesterségesen előidézik és nagyranövesztik. És mindkét esetben — valamint néhány más műben is, amelyekre itt nem térhetünk ki — nemcsak fölmerülnek ezek a problémák, de a szerzők azt is megkísérlik, hogy felmutassák azokat az eszközöket, melyekkel az emberek ideológiailag le tudnák küzdeni ezt a környezetükből, nevelte-

tésükből stb. fakadó gyengeséget. Amikor így hitet tesznek Németország demokratikus fejlődésének szükségszerűsége mellett, hitvallásuk oly sokoldalúsággal, gazdagsággal és szenvedélyességgel telik meg, amilyen a fasizmus előtt soha nem volt jellemző a Németország demokratizálásáért vívott harcra.

Heinrich és Thomas Mann publicisztikájában, Thomas Mann „Lotte Weimarban", Heinrich Mann „Negyedik Henrik" c. regényében, J. R. Becher költeményeiben ez jut kifejezésre, az éppen a fasizmus által feltámasztott vagy legalábbis elmélyített vágyakozás a polgári szabadság után, az a belátás, hogy a közéletben való tevékeny részvétel híján az ember és a nép szükségképp elsatnyul belsőleg, egyszóval a demokratikus társadalmi állapot, a demokratikus érzület és a demokráciában megvalósuló szabad életmód költészete, s ez valami új, korszakalkotó a német irodalomban.

Amennyiben tehát a fasiszta barbárság elleni mozgalom a német nép régi és maradandó kulturális értékeiből indul ki, akkor egyúttal tartalmazza a vezető német értelmiség éles önkritikáját, melyet saját magatartásán, a rátörő barbársággal szembeni védtelenségén gyakorol. Ebből a szempontból új megvilágításba kerülnek Thomas Mann-nak még a fasizmus előtti időkből származó művei, kiderül, hogy már akkor a német ideológiai fejlődés középponti problémáit vetette fel, anélkül, hogy széles körökben megértették volna. Nagy regénye, „A varázshegy" tárgya az a harc, melyet a modern polgári-demokratikus nézetek és a reakció antikapitalista demagógiája vívnak egy átlagos német polgár lelkéért. Thomas Mann nagy költői erővel mutatja meg, hogy milyen mély a kapitalizmus okozta rossz erkölcsi közérzet még az imperialista korszak olyan polgárainál is, akikben még maradt érzék az emberi tisztesség iránt, továbbá, hogy a szociális demagógia milyen könnyen talál itt fogózókat. Megmutatja másrészt, hogy a modern polgári demokrácia gyengesége az, hogy ideológiailag szőröstül-bőröstül védelmezni akarja a fennálló gazdasági rendet, ahelyett, hogy a rajta túlvezető utakat keresné. Thomas Mann hőse személy szerint és erkölcsileg a demokrácia képviselőjével rokonszenvezik, aki jellemző módon nem német, hanem délszaki, olasz, de úgy találja, hogy valahányszor csak vitatkoznak, az érvelésben az olasz ellenszenves, despotikus, demagóg ellenlábasának van igaza. Ez a fölény azonban éppen a kapitalizmus — jóllehet reakciós, jóllehet őszintétlen, jóllehet demagóg — kritikájából származik. A világnézeti párbaj a regényben döntetlenül végződik. Jól látható azonban, hogy Thomas Mann itt a német értelmiség legfontosabb ideológiai kérdéseit vetette föl, és különösen azt ábrázolta igen drasztikusan, hogy hőse ideológiailag milyen tökéletesen védtelenül állt a reakciós demagógiával szemben.

Ez a védtelenség lett mármost a tárgya néhány évvel később Thomas Mann egy rendkívül jelentős elbeszélésének. A „Mario és a varázsló"-ban néhány éles vonással röviden utal rá, hogy a fasiszta Olaszországgal van dolgunk. Ezen a háttéren bontakozik ki a tulajdonképpeni elbeszélés, melynek tárgya egy varázsló mutatványa. A varázsló hipnotikus szuggesztiót mutat be. Többek között beleszuggerálja a közönség egyes tagjaiba, hogy parancsszavára táncolni kezdjenek, akár akarják, akár nem. Egy római úr határozottan kijelenti, hogy nem fog táncolni, és most rövid és heves harc kezdődik a hipnotizőr és a néző akarata között, amely azonban hamar a „római úr" vereségével végződik.

Thomas Mann az elbeszélésben és az elemzésben azt az érdekes megjegyzést fűzi hozzá, hogy a vereség előrelátható és elkerülhetetlen volt, mert a „római úr" a varázsló konkrét szuggesztiójával csak egy negatív „nem akarom"-ot szegezett szembe, és az ilyen tiszta negativitás eleve magában hordozza a vereség csíráját. Ezen a kis példán az ideológiai védtelenség középponti problémája lepleződik le. Igen sok német érezte világosan ezt a „nem akarom"-ot Hitler előtt és hatalomra jutása alatt is. [Csupán a hitleri Németország irodalmában jelentkező, az imént már elemzett menekülési tendenciákra utalok.] Erkölcsileg bármilyen rendes és tiszteletreméltó is ez a nem akarás, önmagában semmiképpen sem képvisel valóságos, ellenállásra képes és győzelemre hivatott ellentendenciát.

A német emigráció antifasiszta irodalma tehát nemcsak közvetlen harcot vívott a fasiszta barbárság leleplezéséért, hanem egyben önkritikus nevelője is lett a hitleri barbárság lassanként ébredő és lassanként érvényre jutó ellentendenciáinak. Ez azonban a lassú és nehéz önkritika folyamata. Hiszen a német antifasiszta emigráció jó része olyan ideológiai poggyásszal hagyta el hazáját, amelyben sokat nyomtak a fasizmus szálláscsinálói, a modern irracionalizmus klasszikusai [elsősorban Schopenhauer és Nietzsche]. Csak igen lassan és mindeddig csupán töredékesen kezdik a dolgokat tisztán látni. [Thomas Mann például, aki korábban Schopenhauerban és Nietzschében a goethei életmű folytatóit látta, csupán a háború kitörése előtti legutolsó időben kezdett élesebb kritikával állást foglalni, elsősorban Nietzschével szemben. Az emigrációban csak lassan és ellentmondásosan tisztázódtak a nézetek a német talajból szervesen kinövő demokratikus fejlődésről. Ám a fasiszta rendszer ellen vívott hosszú harcok nyomán mégiscsak születtek olyan tendenciák, amelyek a német nép gyógyulási ösztönöit nagy energiával fejezik ki, és minden bizonnyal megfelelnek azoknak az erőknek is, amelyek magában Németországban keresik a gyógyulás útját.]

Igen veszélyes illúzió volna azonban, ha azt hinnénk, hogy az önmegértésnek ez a folyamata immár véget ért. A fasizmus elleni küzdelem kétségtelenül demokratizálta és politizálta a leghaladóbb német értelmiség egy részét, mégpedig abban a széles, termékeny értelemben, hogy a demokratikus politizálás most mélyen áthatja kulturális és alkotói tendenciáikat. De míg a fasizmus németországi uralma a lakosság széles rétegeit a közélet minden formájának teljes felszámolásával apolitikussá tette és politikailag atomizálta, a fent vázolt kulturális és politikai letisztulási folyamat túlnyomóan a szülőföldtől sajátosan elvágott emigrációban játszódott le. Vagyis egy olyan közegben, ahol rendkívül megnehezült a gondolatok közvetlen tettre váltása, a gondolatok gyakorlati következményeinek gyors tudatosodása, ami a politika (és a kulturális politika) legjobb iskolája. [Félő tehát, hogy még mindig hiányzanak a — gyakran helyes — kultúrpolitikai célkitűzések és a demokratizálás tényleges feladatai közötti összekötő kapcsok, hogy a legjobb gondolkodó értelmiség káros örökségét, a „jobboldal" és a „baloldal" közötti különbségtevésre való teljes képtelenséget még mindig nem sikerült leküzdeni.]

Csak egy példát. Véleményünk szerint Németországban a Nietzschével való leszámolás a reakciós ideológia kigyomlálásának egyik kulcskérdése. Meggyőző-

déses, igen művelt, gondolkodó antifasiszták felháborodottan kérdezik erre: mit akartok, Nietzschét „a fasisztáknak ajándékozni"? Nietzschét, aki már annakidején olyan élesen bírálta Bismarckot? Igaz, valóban bírálta. Csakhogy: honnan? Csakhogy: miért? Azért, mert véleménye szerint Bismarck túlzásba vitte Németország demokratizálását. Nietzsche szerint léteznek olyan döntő csomópontok, amelyekhez képest minden más kérdés csak másodrangú, például a „demokratikus embernek növekvő feltörekvése, emelkedése, s ennek következményeképp Európa elbutulása és az európai ember kisebbé válása".[12] Mi más ez, mint „jobbról" jövő bírálat, mint reakciós kritika? (Hasonlót Hitlernél és Rosenbergnél is találhatunk.)

Ne mondják, hogy ez csak irodalom- vagy filozófiatörténeti kérdés, amelynek nincsen politikai jelentősége (vagy ha van, csak alárendelt). A weimari idők keserves tapasztalata legyen tartós lecke [minden szabadságszerető német számára], hogy a világnézeti kérdések mennyire fontosak a politika szempontjából is, hogy mennyire lehetetlen meghonosítani és népszerűsíteni a demokratikus intézményeket, ha a vezető ideológia reakciós. [Különösen korunkban, amikor állandó veszélyt jelent a legszélesebb tömegek szükségképp újra meg újra kitörő elégedetlensége az imperialista kapitalizmussal, az, hogy a jogos nemzeti érzések könnyen átcsapnak imperialista agressziós tendenciákba.] A hitlerfasizmus szűkebb, tulajdonképpeni értelmében bizonyosan nem fogja ideológiailag túlélni a politikai összeomlást. Ámde egész biztos, lesznek reakciós próbálkozások, hogy a[z ilyen — ismételjük: társadalmilag elkerülhetetlenül fellépő] tömeghangulatokat a demokrácia újbóli megdöntésére vagy legalábbis megrendítésére használják fel. A demokrácia kiépítésének, védelmének a felszabadított Németországban is az az egyik döntő előfeltétele, hogy finom érzékkel meg tudják különböztetni, mikor és hol jön a jelen kritikája „jobbról", mikor és hol „balról".

Az eljövendő német demokrácia ideológiájának ezért középponti kérdése a kulturális örökség kritikai átdolgozása. A fasiszták jól tudták, mit tesznek, amikor meghamisították az egész német történelmi múltat. Példátlan történelmi hazugságokat terjesztettek, Thomas Münzertől Hölderlinig és Georg Büchnerig igazi forradalmárokat próbáltak meg a magukévá átfesteni. Egyúttal azonban — hibátlan osztályösztönnel — a maguk céljaira mozgósították és hasznosították a német történelem, a német kulturális fejlődés valamennyi valóban reakciós tendenciáját. Ezzel a hamisítással hatásosan csak a haladás és a reakció németországi harcának *valóságos történetét* lehet szembeállítani. A demokrácia világnézetének ki kell dolgoznia a valóságos tendenciákat, a valóságos összefüggéseket, tekintet nélkül arra, hogy a hitleristák igent vagy nemet mondtak rájuk. Különben ideológiailag továbbra is függeni fog, ahogy Hitler előtt messzemenően függött a XIX. és XX. századi német szellemi élet addig uralkodó, vagy — legyünk őszinték — még mindig uralkodó, még mindig befolyásos reakciós áramlataitól.

Mi a marxisták—leninisták feladata ebben az ideológiai harcban? Dimitrov világosan kimondotta a Komintern VII. világkongresszusán: „Azok a kommunisták... akik semmit sem csinálnak, hogy történelmileg helyes, igazi marxista, marxi—lenini szellemben világítsák meg a dolgozó tömegek előtt népük múltját,

hogy *összekapcsolják jelenlegi harcukat múltjuk forradalmi hagyományaival*, ezek a kommunisták önként kiszolgáltatják a fasiszta hamisítóknak a néptömegek butítása végett mindazt, ami a nemzet történelmi múltjában értékes."[13] Ezt a feladatot mindeddig sajnos csak minimálisan teljesítettük.

Pedig manapság időszerűbb, mint valaha. Arra van szükség ma — és méginkább holnap —, hogy megértessük a német néppel: a demokrácia nem „nyugati importáru", miként azt a reakció kiszolgálói Adam Müllertől és Gentztől kezdve Treitschkén, Lagarde-on és Nietzschén át Spenglerig, Bäumlerig és Rosenbergig prédikálták. Sőt, a kommunistáknak, ha ebben a mozgalomban vezető szerepet akarnak játszani, még tovább kell menniük. Világossá kell tenniük a tömegek (és az értelmiség) számára, hogy Marx és Engels tanítása, elmélete és tevékenysége milyen mélyen összenőtt a Németország demokratikus felszabadításáért vívott harccal, hogy Marx és Engels — anélkül, hogy ezzel csorba esnék a szocializmus nemzetköziségén — mennyire a *német történelem*, a *német* demokrácia nagy alakjai.

Tevékenységüknek erre a roppant fontos vonására mind ez ideig túl kevéssé figyeltek föl a marxisták, hát még a nem-marxista értelmiség. Holott szembeötlő vonások ezek, csak tudni kell politikus szemmel látni. 1842-ben a „Rheinische Zeitung" szerkesztőjeként, írói pályája kezdetén ezt írja a fiatal Marx: lapjának az a feladata, hogy: „a figyelmet, amelyet még annyian Franciaországnak szentelnek, Németországra irányítsa és a francia liberalizmus helyett egy német liberalizmus létrehozásán munkálkodjék".[14] És néhány évvel halála előtt, 1892-ben, Engels bírálja a német szociáldemokráciát, mert elhanyagolja legfontosabb feladatait a német demokratikus mozgalommal szemben, mert félrehúzódik Németország demokratikus újjáépítésének kérdésében: „...nem az a feladatunk, hogy az 1866-os és 1870-es felülről végrehajtott forradalmat visszacsináljuk, hanem hogy egy alulról jövő mozgalommal kiegészítsük és kijavítsuk."[15] E két nyilatkozat határolja a tudományos szocializmus megalapítóinak gazdag életművét, azt az életművet, melyet a német marxistáknak csak mostanáig felgyűlt tapasztalataik alapján az előttük álló feladatok szempontjából kell tanulmányozni, hogy vezérfonaluk legyen egy *törzsökös német demokratikus mozgalom* kiépítéséhez és megerősítéséhez.

[Ismételjük: ma senki sem tudhatja, vajon a németországi Bastille, a Hitler-Bastille eleste csupán egy újabb jénai csata lesz-e és egyúttal nem egy belső Bastille-roham is. Azt azonban már ma is tudhatjuk, hogy *tőlünk függ*, vajon a jénai csatából történelmi...]

Senki nem tudhatja, hogy a hitleri rendszer összeomlása mikor, milyen konkrét körülmények között fog bekövetkezni. Holott éppen az így létrejövő konkrét gazdasági és politikai körülményektől függ a konkrét ideológiai harc iránya, tartalma, taktikája stb. Mindezekről a kérdésekről előre vajmi keveset lehet mondani. De amilyen nagy e tekintetben a bizonytalanság, annyira bizonyos, hogy csakis az itt vázolt világnézeti és történelmi alapokon bontakozhat ki eredményes ideológiai harc, melynek célja a fasizmus szellemi és erkölcsi gyökereinek a kiirtása.

(FORDÍTOTTA: BEÖTHY OTTÓ)

Taskent, 1941 január. [16]

Lukács Györgynek ez az írása a *Hogyan vált Németország a reakciós ideológia központjává?* (Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?) c. művének zárófejezete. Magyarul először a *Világosság* közölte 1978. júliusi számában (*Melléklet*, 12—35. old.), Beöthy Ottó fordításában. Kötetünkbe ezt a szöveget vettük fel. A könyv Lukács életében nem jelent meg; eredeti, német nyelvű gépiratát az MTA Filozófiai Intézetének Lukács Archívuma és Könyvtára őrzi (LAK. 3. d. I/15. 188 old.). A kézirat a következő részekből áll: Előszó (Vorwort, 1947.); Bevezető (Einleitung); I. Németország történelmi útja (Der historische Weg Deutschlands); II. A német klasszika humanizmusa (Der Humanismus der Deutschen Klassik); III. A humanizmust bomlasztó német ideológia (Die Destruktion des Humanismus der deutschen Ideologie); IV. A fasizmus mint a barbárság elméleti és gyakorlati rendszere (Der Faschismus als theoretisches und praktisches System der Barbarei).

A XX. századi polgári filozófia fejlődéséről, a fasizmus ideológiájának geneziséről szóló Lukács-művek sorában elmélettörténeti szempontból is jelentős helyet foglal el ez az 1941—1942-ben, jórészt Lukács taskenti evakuációja idején született írás. A kéziratot minden valószínűség szerint 1942 novemberében, Moszkvában fejezte be (a könyv keletkezéséről, datálásáról lásd a 16. jegyzetet).

A fasiszta ideológia átfogó filozófiai elemzésére Lukács először közvetlenül Hitler hatalomra jutása után vállalkozott, *Hogyan keletkezett a fasiszta filozófia Németországban?* c. könyvében, amely 1933 augusztusában készült el Moszkvában (Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden? — LAK. 3. d. I/12. 218 old.). Az első fasizmuskönyv csaknem tíz évvel későbbi „folytatását" már olyan új történelmi körülmények határozzák meg, mint a világháború kitörése, a Szovjetunió megtámadása, a népfrontpolitika kibontakozása. A fasizmus, a barbárság gyakorlati és elméleti rendszere legyőzésének zálogát Lukács a Szovjetunió erejében, a humanizmus hagyományaiban és perspektívájában találja meg (lásd még Georg Lukacs, *Borba gumanyizma i varvarsztva.* Goszudarsztvennoje Izdatyelsztvo UZSZSZR. Taskent 1943.).

A *Hogyan vált Németország a reakciós ideológia központjává?* c. könyv számos vonatkozásban előremutat *Az ész trónfosztása* felé, melynek első fejezetét Lukács szó szerint átvette az 1941/42-es kéziratból („Németország történeti fejlődésének néhány sajátosságáról". *Az ész trónfosztása.* Akadémiai Kiadó, Budapest 1954. 29—72. old.).

[1]A Lukács Archívumban és Könyvtárban őrzött (LAK 3. d. I/15) német nyelvű gépiratból fordította Beöthy Ottó. A fordítást az eredetivel egybevetette Balázs István és Farkas János. — [2] [Dimitrow: Bericht am VII. Kongress. „Klassencharakter des Faschismus". Deutsche Ausgabe der Reden und Aufsätze, S. 8.] G. Dimitrov: *A fasizmus és a munkásosztály.* In: *Egységfront, népfront, szocializmus. Válogatott beszédek és írások.* Kossuth Könyvkiadó 1974. 101. old. — Fennmaradt az az idézet-jegyzék, amelyet Lukács György a fordító számára állított össze *(Liste der Zitate für den Übersetzer).* A szögletes zárójelbe tett jegyzeteket eredeti formájukban innen vettük át. — [3] Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. Bevezetés.* MEM. 46/I. köt. 17. old. — [4] Lenin Gorkijhoz 1913. november 14-én vagy 15-én. *Lenin* Összes Művei. 48. köt. 238. old. — [5] Szögletes zárójelben közöljük azokat a szövegrészeket, amelyeket Lukács György 1947-ben, könyve francia kiadásának előkészítése során a kéziratban áthúzott. — [6] Goethe, *Faust.* Európa Kiadó, Budapest 1974. 65. old. — Fordította Jékely Zoltán. — [7] [Reicheanus Armeebefehl „Pravda" 15. I. 1942.] Reichenau parancsa. — [8] [Stalin: Armeebefehl 23. II. 1942.] Sztálin parancsa. In: Sztálin: *A Szovjetunió Nagy Honvédő Háborújáról.* Szikra, Budapest 1949. 42. old.; Sztálin beszéde 1942. november 6-án. Uo. 66. old. (Lukács tévesen írt november 7-ét.) — [9] Fr. Schiller *Fiesco.* In: *Összes Drámái.* 1. köt. Magyar Helikon, Budapest 1970. 209. Fordította Gáli József. — [10] W. Raabe, *A Veréb-utca krónikája.* Európa Kiadó, Budapest 1959. 214—215. old. — Fordította Szabó Ede. — [11] Uo. 225. old. — [12] Nietzsche, *Werke* (Grossoktavausgabe). Kröner-Verlag, Leipzig Bd. XIII. 352. — [13] G. Dimitrov: Id. mű, 161. old. — [14] Marx levele J. W. E. von Schaperhez 1842. november 12—17. között. MEGA² Dritte Abt. Bd. I. Dietz: Berlin 1975. 33—34. old. — [15] Engels, *Az 1891-es szociáldemokrata programtervezet kritikájához. II. Politikai követelések.* MEM 22. köt. 221. old. — [16]. Lukács György az eredeti gépirat befejező mondatait áthúzta és

kézírással új, 9 soros befejezést írt. *Az 1941 januári* dátum, ugyancsak kézírással, ekkor került a kézirat végére. A könyv azonban nagyrészt „1941/42 telén keletkezett" Taskentben, ahogy ezt maga Lukács 1947 szeptemberében a francia kiadáshoz szánt előszavában írta (közelebbről *1942 január—februárban*). Két tényező mindenesetre emellett szól. Először is, egy Brezsnyevhez intézett, 1942. VI. 28-án kelt taskenti levél alapján („. . . mivel megkaptam az OK(b)P KB utasítását, a napokban Moszkvába utazom." LAK. 84. d. VII.) pontosan tudjuk, hogy Lukács június végén már elutazott Taskentből. Másodszor, az említett Előszóban a könyv keletkezésének idejéről ezt olvashatjuk: „Fontos továbbá az időpont leszögezése is. A könyv közvetlenül azután íródott, amikor Hitler Moszkva alatt vereséget szenvedett, tehát jóval Sztálingrád, a Vörös Hadsereg nagy offenzívái előtt." Némiképp bonyolítja azonban a mű datálását, hogy Lukács a szövegben két helyen említi, illetve idézi Sztálinnak az Októberi Forradalom 25. évfordulóján, 1942. november 6-án tartott beszédét (vö.: *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?* 3. és 161. o. — A 3. oldalon található említés valószínűleg későbbi, kézírásos beszúrás); ami arról tanúskodik, hogy 1942 novemberében Moszkvában még (vagy újra) dolgozott a kéziraton.

SZIKLAI LÁSZLÓ

ÉLETRAJZI JEGYZETEK

RUDAS LÁSZLÓ

Rudas László (Sárvár, 1885. febr. 21.—Budapest, 1950. ápr. 29.) egy 14 gyermekes bádogos munkás családjában született. A tanuláshoz szükséges költségeket maga teremtette elő. A budapesti tudományegyetem latin-, magyartanári szakára iratkozott be, de a filozófia doktoraként fejezte be tanulmányait. — A munkásmozgalomba 18 évesen kapcsolódik be. 1904-ben tagja a baloldali diákok „Művelődési Köré"-nek. 1905-ben a *Népszava* munkatársa lesz. A szociáldemokrácia baloldalához tartozik. Radikális nézetei miatt a laptól el kell távoznia.

Azok közé tartozik, akik felismerik, hogy Magyarországon is meg kell teremteni az új típusú pártot. Részt vesz a KMP megalapításában, amelynek Központi Bizottságában folytatja munkáját. A Tanácsköztársaság idején a *Vörös Ujság* főszerkesztője. A Kommunista Internacionálé alakuló kongresszusán Mészáros Gáborral együtt ő képviseli a KMP-t. A Tanácsköztársaság leverése után emigrációba kényszerül. Először Ausztriában, majd Olaszországban, Németországban és 1922-től a Szovjetunióban tartózkodik. Ausztriai tartózkodása során részt vesz a KMP újjászervezésére irányuló törekvésekben. Az 1920—1922-es frakciós harcok idején az ún. „pártépítők"-kel — a Kun-frakcióval — szemben foglal állást. A Szovjetunióban a Marx—Engels—Lenin Intézet főmunkatársaként részt vesz a klasszikus írások feltárásában és kiadásában. A Vörös Tanárképző Intézetben és a Lenin Iskolán politikai gazdaságtant és filozófiát oktat. Részt vesz a „Leninizmus zászlaja alatt" c. folyóirat szerkesztésében. A második világháború idején a Nemzetközi Antifasiszta Iskola vezető tanára. Széles körű propagandamunkát végez a hadifoglyok körében. A felszabadulás után az MKP Központi Vezetőségének a tagja. 1945-ben országgyűlési képviselőnek választják. A Központi Pártiskola igazgatója lesz. 1948-ban megbízzák a Közgazdaságtudományi Egyetem szocialista átszervezésével, haláláig az egyetem rektora. 1949-ben a Magyar Tudományos Akadémia tagjává választják. Ugyanebben az évben az elsők között megkapja a Kossuth-díj I. fokozatát. A *Társadalmi Szemle* szerkesztő bizottságának a tagja.

Írásai legnagyobb részben vitairatok, amelyekben az aktuális politikai kérdésekhez kapcsolódva fejti ki az elméleti tételeket. Érvelését világosság, szenvedélyesség, éleslátás, jó elméleti érzék, szellemesség jellemzi. Kíméletlen harcot folytatott a szociáldemokrata elméleti rendszerrel szemben — különösen a harmincas évek közepéig. Az elméletet mindig a harc egyik területeként fogta fel, önmagát propagandistának tekintette. Követett el hibákat. Előfordult, hogy az új tényeket, pl. a legújabb természettudományos eredményeket nem vette az érveléskor kellő módon figyelembe. Ezzel együtt is kora szellemi küzdelmei jelentős alakjának tekintendő. Magáról egy-

szer így nyilatkozott: „Írásomban bizonyára sok olyan hiba akad, amelyet egy jobb dialektikus materialista elkerülhetett volna. Minthogy azonban én a forradalmi mezőnynek csak szerény munkása vagyok, elkerülhetetlenül követek el hibákat. Mindazonáltal remélem, hogy az írásaimban kifejtett nézetek rendszere (a kifejtés hibái ellenére) összhangban van pártom irányvonalával, s ennélfogva a dialektikus materializmussal is."

GERVAI PÁL

FOGARASI BÉLA

1891. júl. 25-én született Budapesten. Gimnáziumi tanulmányai után a budapesti egyetemen tanul tovább, ahol 1913-ban „Az ítélet voluntarisztikus elmélete" c. disszertációjával elnyeri a doktori címet. Ugyanebben az évben egy budapesti felsőkereskedelmi iskolában szerez állást, ahol egészen az őszirózsás forradalomig dolgozik. 1914-ben a Magyar Filozófiai Társaság Közleményeiben jelenik meg „A kiválasztás és a kiegészítés a történeti megismerésben" c. tanulmánya (ezt a munkáját két évvel később a Kant-Studien is közli), 1916-ban pedig az Athenaeum kiadásában jelenik meg első önálló kötete, melyet 1915-ben elesett filozófus tanártársa, Zalai Béla emlékének szentelt. Zalai Bélával való ismeretségének kezdete az 1910-es évek elejére datálható, amikor Zalai — szóbeli közlések szerint — létrehozta a Bembe („Budapesti Első Magyar Bolzano Egyesület") asztaltársaságot. Az asztaltársaság tagjai között voltak Fogarasi Béla, Lukács György, Mannheim Károly és Antal Frigyes is. Ha a társaság valóban létezett, Fogarasi itt találkozhatott először a mintegy fél évtizeddel később megalakuló Vasárnapi Kör egyes tagjaival. Tény, hogy Fogarasi 1917 március—áprilisában hét előadást tartott a Vasárnapi Kör tagjai által 1917 tavaszán szervezett Szellemi Tudományok Szabad Iskoláján. „A filozófiai gondolkodás elmélete" c. előadássorozata a Társadalomtudományi Társaság Szabad Iskoláján tartott előadásainak összefoglalása volt. A Vasárnapi Kör és a Társadalomtudományi Társaság egyesülési kísérleteként számon tartott 1918. márc. 5-i ülésen Fogarasi Béla tartotta a vitaindító referátumot „Konzervatív és progresszív idealizmus" címen. Az egyesülés az 1918-as események miatt nem valósult meg. Fogarasi — a Vasárnapi Kör több más tagjával együtt — belépett a Kommunisták Magyarországi Pártjába. A Magyarországi Tanítók Szakszervezetén belül kommunista csoportot alakít, megszervezi a kommunista párt Értelmiségi Csoportját, s ezen belül a Tanítói Csoportot, melynek vezetője lesz. A Tanácsköztársaság alatt a közoktatásügyi népbiztosságon a főiskolai ügyek vezetője. Feladata a felsőfokú oktatási intézmények szocialista átszervezése. A Marx—Engels Munkásegyetem vezetőjeként több előadást tart a munka filozófiai fogalmáról és a történelmi materializmus lényegéről. Előadásai — más írásai mellett — az *Internationale* és a *Vörös Ujság* c. lapokban jelennek meg. A Tanácsköztársaság bukása után Bécsbe emigrál. A bécsi emigráció évei alatt Marx, Engels és Lenin műveinek tanulmányozásával tovább mélyíti ismereteit a marxista filozófia terén, s itt jelenik meg a Landler szerkesztette „Európa ismeretterjesztő könyvtár" 5. füzeteként a „Bevezetés a marxi filozófiába" c. tanulmánya. 1921 és 1930 között Berlinben tartózkodik, a Német Kommunista Párt Központi Bizottságának munkatársa. Ez idő alatt írott tanulmányaiban a marxista logika megalapozására tesz kísérletet, a dialektika fogalmának kialakulását követi nyomon. („Emil Lask és a neokantianizmus felbomlása", 1924.; „A dialektika XIX. sz.-i történetéből", 1927.; „Természet és társadalom Marx és Engels megvilágításában" 1929.). 1930—1933 kö-

zött a moszkvai Világgazdasági Intézetben dolgozik. Lényegében ekkor tesz szert alapos gazdaságtani ismeretekre, s ekkor gyűjti össze két, néhány évvel később megjelenő könyvének anyagát. *A munkásság helyzete 1917 és 1937 között.* Moszkva 1938.; *Marx ökonómiai kéziratai.* Moszkva 1940.). 1933-ban a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának munkatársa, 1934-ben egyetemi tanárrá nevezik ki. A harmincas évek végén részt vesz a Moszkvába emigrált magyar írók antifasiszta szellemű lapjának, az *Új Hang*-nak a szerkesztésében, 1942-ben pedig orosz és német nyelven jelenik meg „A fasizmus mint a tudomány és a kultúra ellensége" c. műve. A felszabadulás után hazatér, s széles körű tudományos tevékenységet folytat. Eleinte marxista ökonómiával és logikával foglalkozik (*Marxizmus és logika.* 1946.; *Az ellentétek egysége.* 1949.; *Logika.* 1951.), majd a természettudományok és a filozófia kapcsolatait kutatja (*Tudomány és szocializmus.* 1956.) 1959. április 18-án bekövetkezett haláláig tudományos életünk számos fórumának vezető pozícióit töltötte be.

CSÖRÖGI ISTVÁN

GAÁL GÁBOR

Marxista filozófus, kritikus és publicista. 1891. március 8-án született Budapesten. Törvénytelen születése magyarázza, hogy kisgyermekkorának nagy részét vidéken tölti („Kisgimnazista koromig mint kosztba adott gyermek nőttem fel, szegényparasztoknál és városi kispolgároknál"). Az 1903—1904-es tanévtől a budapesti István úti állami főgimnázium tanulója, ahol 1911-ben érettségi vizsgát tesz. Az 1911—1912-es tanévtől a budapesti egyetem bölcsészeti karának latin-, magyarszakos hallgatója. Vörösmartyval foglalkozik elmélyültebben, de kapcsolatot talál az akkori irodalmi élethez, sőt annak már avantgarde törekvésű újabb csoportjaihoz is. Ekkor verseket is közzétesz. Az első világháború kitörése félbeszakítja Gaál egyetemi tanulmányait. Egy rövid megszakítás kivételével 1917 nyaráig frontszolgálatot teljesít, majd honvédfőhadnagyi rangban az olasz frontról Budapestre vezénylik, kiképzőtiszti beosztásban. Ekkor fejezi be egyetemi tanulmányait. Eszmei és politikai radikalizálódásának következményeképpen Lukács György, Balázs Béla és Sinkó Ervin akkori köréhez közeledik. Az őszirózsás forradalom kitörése után a Művelődésügyi Minisztériumban kap állást. A Tanácsköztársaság alatt a tankönyvszerkesztő bizottság, majd a szocializált színházak referense, Lukács György munkatársa a Művelődésügyi Népbiztosságon. Katonai tanácsadóként követi Lukácsot, amikor utóbbit az V. vörös dandár politikai biztosának nevezik ki. A Tanácsköztársaság utolsó heteiben a Művelődésügyi Népbiztosságon végzett munkája mellett egy vörösparancsnokképző-tanfolyamon is feladatot kap. A kecskeméti tanügyi dolgozók 1919. március 21-i gyűlésén a Tanácsköztársaság művelődéspolitikájáról tart előadást. Ennek alapján fogják majd perbe a Tanácsköztársaság bukása után, mégpedig „hadiállapotban elkövetett társadalmi izgatás" címén. A Tanácsköztársaság leverése után belső emigránsként Budapesten marad — pszichológiai válságát egy kötetnyi vers és egy Prométheuszról szóló verses dráma kézirata örökíti meg. Körülbelül 1921 nyarán emigrál Bécsbe. Itt Hatvany Lajos szűkebb munkatársi-baráti köréhez tartozik, dolgozik a *Tűz* c. irodalmi hetilapnak, később a *Jövő* c. bécsi magyar napilapnak. A Tanácsköztársaság bukását követő válsága ebben az időben világnézeti-filozófiai dimenziókat ölt, ugyanakkor megnő érdeklődése az egész Európát átjáró avantgarde művészeti irányzatok elméleti és műhelyproblémái iránt. 1923 elején Berlinbe kerül, Korda Sándor filmvállalatának dramaturgja lesz. Itt ismerkedik meg Husserl filozófiájával, s ekkor nyílik alkalma

arra is, hogy először tanulmányozza elmélyültebben a marxizmust. 1925 tavaszától ismét Bécsben tartózkodik, Hatvanynak most magántitkára. Személyiségét, gondolkodását hatalmában tartó válsága tovább tart, honvágy kínozza. 1925 őszén vissza is tér Budapestre, ahol rögtön letartóztatják. Említett 1919-es beszéde miatt vád alá helyezik, Gaál — a pert nem várva be — ismét Bécsbe távozik. 1926 őszén Hatvanyval együtt Kolozsvárra megy, s e város lesz munkájának választott színtere. Számos kolozsvári és erdélyi lapnak dolgozik. Ekkorra tehető a filmművészetről szóló, elkallódott elméleti munkájának megírása is. 1927 áprilisában Benamy Sándorral közösen kiadja az *Erről van szó!* c. röpiratot, mely a világnézeti krízis nyomán már egy lehetséges szintézist kutat. 1928 januárján jelenik meg a *Korunk*-on Gaál neve, mint főmunkatárs. A lapot addig Dienes László egymaga szerkesztette. Dienes 1928 nyarán Berlinbe megy, hatása a lapra azonban csak fokozatosan csökken. A Gaál-irodalom 1929-re teszi marxistává válásának végleges dátumát. 1931-ben marad le Dienes neve a lapról. Ettől kezdve Gaál egyedül szerkeszti a *Korunk*-at, s teremti meg Erdélyben Közép-Európa egyik legkitűnőbb marxista világnézeti-kritikai folyóiratát. Figyelemmel kíséri a magyarországi szellemi mozgalmakat. 1936-ban — haladó álláspontról — kiadja az ún. „román" számot. A nehezülő politikai légkörben Gaál munkája is egyre lehetetlenebbé válik. Mint Nansen-útlevelesnek, évenként kell kérvényeznie további kolozsvári tartózkodását, amely pedig a lap szempontjából sorsdöntő volt. Ezért 1938-tól már nem is tölthette be hivatalosan a főszerkesztői posztot. A háborús viszonyok, a fasizmus előretörése következtében 1940 szeptemberében már a *Korunk* utolsó száma jelenik meg. Ettől kezdve Gaál belső emigrációba megy, házitanítóskodással, az ún. Lepage-könyvsorozat kiadásával foglalkozik. Marx fiatalkori műveit és Nietzsche *Ecce homó*-ját fordítja. 1942 augusztusában Erdély egy részének visszacsatolásakor újból katonai behívót kap. Leszerelését nem sikerül kieszközölnie. Egysége 1945 májusában az ausztriai Pocking mellett amerikai fogságba kerül. Ugyanennek az évnek késő őszén érkezik vissza Kolozsvárra, s decemberben meghívást kap a Bolyai Tudományegyetem filozófiai tanszékére. Egyetemi tevékenysége mellett az irodalmi élet szervezésébe is belefog. 1949-ben támadások érik, hegelianizmusnak minősítik a fiatal Marxról tartott kollégiumát. 1950 márciusában a sajtó támadja *Valóság és irodalom* c. tanulmánykötetét, májusban kizárják a pártból. 1952-ben visszautasítják e tárgyban tett fellebbezését, s ebben az évben súlyos infarktus is éri. Élete végéig állandó orvosi felügyelet alatt áll. 1954. augusztus 13-án hunyt el. Életművének kutatása már számos eredményt hozott, de még nem mérte fel Gaál gondolkodásának egész — publicisztikai írásokban szétszórt — teljességét. 1956 novemberében a Román Munkáspárt Központi Ellenőrző Bizottsága a kizárási határozatot mint megalapozatlant érvénytelenítette, és Gaált — post mortem — teljes rehabilitációban részesítette.

KISS ENDRE

LUKÁCS GYÖRGY

1885. április 13-án született Budapesten, jómódú zsidó nagypolgári családban. Édesapja, Lukács József, akihez bensőséges kapcsolat fűzte, a Magyar Általános Hitelbank igazgatója, édesanyja a bécsi származású Adel Wertheimer. Gimnáziumi éveiben (1902-ben érettségizik) először Alfred Kerr modorában írt, szubjektív hangvételű színikritikákkal jelentkezik *(Magyarság, Magyar Szalon, Jövendő)*. Egyetemi tanulmányait Budapesten és Berlinben végzi; jogot, nemzetgazdaságtant, majd irodalom- és művészettörténetet, valamint filozófiát hallgat. 1906-ban Kolozsvárott államtudományi,

1909-ben Budapesten filozófiai doktorátust szerez. 1904-ben Hevesi Sándorral, Benedek Marcellal és Bánóczi Lászlóval megalapítja a Thália Társaságot. A Thália, mint „szabad színház" darabválasztásával (Ibsen, Csehov, Hauptmann, Hebbel, Gorkij, Strindberg), játékstílusával, munkáselőadásaival egyaránt szembehelyezkedik a hivatalos magyar színházi élettel, s a modern európai színházi mozgalomhoz (Freie Bühne, Théatre Libre, Hudozsesztvennij Tyeatr) kapcsolódik. A magyar szellemi, irodalmi és kulturális életben Lukács nemcsak a Tháliában végzett rendezői, dramaturgiai, fordítói tevékenységével vesz részt. Cikkei, esszéi jelennek meg a *Szerdá*-ban, a *Nyugat*-ban, a *Huszadik Század*-ban; rokonszenv fűzi a Társadalomtudományi Társasághoz, a Galilei Körhöz, a Nyolcak-hoz. Az úri Magyarország teljes elutasítását, a megváltó forradalom utáni vágy és a magyarság valódi tartalmának kifejezését azonban — életreszólóan meghatározó élményként — Ady Endre költészetében, „a forradalom nélküli magyar forradalmárok poétájában" találja meg.

Lukács 1906—1907-ben készíti el *A modern dráma fejlődésének története* c. monográfiáját, amellyel 1908-ban elnyeri a Kisfaludy Társaság pályadíját (1909-ben átdolgozott változata 1911-ben jelent meg magyarul). Művében arra keres választ, hogy van-e polgári dráma, hogyan jött létre, milyen a stílusa. Vizsgálati módszere szociológiai, ám Lukács az irodalom szociális szemléletén nem a tartalom és a gazdasági viszonyok összefüggésének elemzését érti, hanem a világnézet meghatározta formát és a hatást tartja a műalkotás szociológiai meghatározóinak. A drámakönyv szociológiája alapvetően G. Simmel (1906-ban lett Simmel személyes tanítványa) és Max Weber szellemében fogant. Ebben a szellemben dolgozta fel Marx-olvasmányait is (1908 táján olvassa *A tőkét*), a „szociológus" Marxban szintén kiindulópontokat keresve drámatörténetéhez.

A lélek és a formák. Kísérletek, Lukács világirodalmilag nagy hatású esszékötete 1910-ben lát napvilágot magyarul (1911-ben németül). A drámakönyv szociológiai módszerével szemben, ezekben a Novalisról, Th. Stormról, S. George-ról, R. Beer-Hofmann-ról szóló, életfilozófiai ihletésű esszékben, Lukács ekkori világnézetének neokantiánus, misztikus-irracionalista rétege áll előtérben (Windelband, Rickert, Dilthey hatása), filozófiai bázist nyújtva egy olyan kor ábrázolásához, amelyben a lélek nem talál szilárd pontot, s önmagából kell mindent megformálnia.

1909 és 1918 között Lukács főleg külföldön él, Berlinben és Firenzében, 1912-től pedig Heidelbergben, ahol kísérletet tesz egy kanti kérdésfeltevésből kiinduló („műalkotások léteznek — hogyan lehetségesek?") művészetfilozófiai rendszer kidolgozására. *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* (Művészetfilozófiai rész: 1912—1914; Esztétikai rész: 1916—1918), melynek középpontjában a mű mint önmagában való immanens teljesség és a mindennapi élményvalóság, valamint a szubjektum és az objektum esztétikai viszonyának a vizsgálata áll — kéziratban marad (magyarul: 1975).

Ezekben az években alakul ki barátság Lukács és Ernst Bloch, Max Weber között; ekkor ismerkedik meg E. Laskkal, Fr. Gundolffal és S. George-val. A heidelbergi korszak s az első világháború évei alatti ellentmondásos politikai és filozófiai fejlődésében a legfontosabb vonások, egyfelől, a polgári baloldali álláspont meghaladásának igénye, a növekvő rokonszenv a munkásmozgalom és a szocializmus iránt, a Sorel-féle szindikalizmus, majd Rosa Luxemburg írásainak hatása: Lukács társadalmi-politikai nézetei radikalizálódnak, a háború erőteljes pacifista elutasítását, a kapitalista kultúra pesszimista kritikáját az oroszországi proletárforradalom győzelme idején felváltja a mindig is gyűlölt polgári rendszerrel szembeni teljes politikai oppozíció. Megváltozik, másfelől, Lukács filozófiai orientációja. Kanttól Hegel felé fordul, de Hegel filozófiájának értelmezésében jelentős szerephez jut Kierkegaard befolyása. Ugyancsak ebben az időszakban kezdi Lukács újból intenzíven tanulmá-

nyozni Marx — főként fiatalkori — írásait. A marxi dialektikát azonban történetfilozófiai szintézisben akarja egyesíteni a hegelivel; másrészt, a szindikalista Szabó Ervin Marx-interpretációja nyomán etikai szemlélettel közelíti meg.

1914-ben Lukács egy Dosztojevszkijről szóló könyv megírását tervezi, amelynek azonban csak az első része készül el, *A regény elmélete. Történetfilozófiai kísérlet a nagyepikai formákról.* A mű, melyet szerzője első feleségének, J. A. Grabenkónak ajánl, 1916-ban jelenik meg Max Dessoir folyóiratában (magyarul: 1975). A „regény esztétikájában" érvényesülnek a már vázolt filozófiai tendenciák. Lukács jellemzése szerint *A regény elmélete* tipikusan szellemtudományi alkotás, amely ugyanakkor Hegel dialektikus történetfilozófiáját alkalmazza az irodalmi formák (epopeia, regény, dráma) elemzésére. Aktuális mondanivalója, hogy a tökéletes bűnösség korában (Fichte) megszűnik a lét teljessége, s a regény a zárt, teljes kultúra felbomlásának művészi formája.

1912 és 1918 között Lukács többször Budapesten tartózkodik. Két gyűjteményes kötete jelenik meg magyarul (*Esztétikai kultúra*, 1913; *Balázs Béla és akiknek nem kell*, 1918); aktív szerepet játszik a haladó polgári értelmiség szűkebb csoportosulásaiban, szellemi megmozdulásaiban (Vasárnapi Kör, Szellemtudományok Szabadiskolája, Társadalomtudományi Társaság), antimilitarista kezdeményezéseiben.

1918 decemberében Lukács belép a Kommunisták Magyarországi Pártjába. Csatlakozását a kommunista mozgalomhoz több tényező közvetlenül is motiválta. Az őszirózsás forradalom véráldozatok nélküli győzelme, a Habsburg monarchia gyors összeomlása kezdetben azt az utópisztikus illúziót keltette benne, hogy a fokozatos demokratizálódás erőszak és terror nélkül is elvezethet a kommunizmushoz. A diktatúra és az „igazi demokrácia" közötti választás morális dilemmáját Lukács szemében gyakorlatilag az döntötte el, hogy a polgári demokrácia tehetetlennek bizonyult a szerveződő reakcióval szemben, s politikailag kiutat csak a kommunista párt, a proletárdiktatúra ígért. Lukács elhatározását messianizmusa is motiválta, hite, hogy a diktatúra szükségszerű, de rövid átmenet a világforradalomhoz, s a kommunizmusért elkövetett erőszak, legyen bár bűn, morálisan mégis magasabb rendű áldozat, mint amit a kapitalizmus fennmaradásáért, egy új imperialista háborúért követnek el. A döntést, amellyel Lukács élete végéig rendíthetetlenül elkötelezte magát a kommunista mozgalomnak, a „bolsevizmus mint erkölcsi probléma" elméletileg korántsem marxista feloldása s a baloldali etikai álláspont mellett elősegítette az első komolyabb ismerkedés a leninizmussal, az *Állam és forradalom* tanulmányozása.

Lukács ekkori szemléletét leginkább a *Taktika és ethika* (1919) c. kötetbe felvett írásai tükrözik. Bekapcsolódik a párt propagandamunkájába, részt vesz az *Internationale* és a *Vörös Ujság* szerkesztésében. 1919 februárjában a Központi Bizottság tagja lesz.

A Tanácsköztársaság fennállása idején közoktatásügyi népbiztos, majd az V. hadosztály politikai megbízottja. Kultúrpolitikusi tevékenységét sajátos kettősség jellemzi: helyes gyakorlati intézkedései a „szövetségi politika" konkrét érvényesítésén alapulnak, elméletileg viszont a régi, polgári és az új, kommunista kultúra viszonyát rendkívül elvontan vizsgálja, nem feltételez közöttük átmenetet. A szociáldemokrata és a kommunista párt egyesülésének mélyebb, teoretikus indokolását keresve, Lukács szembeállítja a „pártformát" és a „tiszta proletárcselekvést".

A Tanácsköztársaság leverése után Korvin Ottóval illegalitásban Budapesten marad, majd Korvin letartóztatása után Bécsbe emigrál. 1919 és 1930 között Lukács kiterjedt, sokoldalú pártmunkát végez mint a KMP egyik vezetője, 1919-től 1921-ig és 1928-tól 1930-ig a Központi Bizottság, ill. a Titkárság tagja. 1929-ben illegálisan Budapestre jön, hogy közvetlenül irányítsa-segítse a hazai pártszervezetek munkáját. Pártiskolát vezet, dolgozik az *Új Március* szerkesztő bizottságában, bécsi szerkesztője

a *100%*-nak, egyik megalapítója és felelős szerkesztője a *Kommunismus*-nak; számos cikke jelenik meg a *Proletár* és a *Rote Fahne* c. lapokban. 1921-ben Moszkvában részt vesz a Komintern III. kongresszusán. A KMP-ben folyó frakcióharcban Lukács a magyarországi pártszervezés kérdéseiben a helyes álláspontot képviselő Landler oldalán áll, ugyanakkor védelmébe veszi a márciusi akciót (1921), ultrabalos platformról elutasítja a parlamentarizmust (ami kiváltja Lenin kritikáját). Lukács később úgy jellemezte ekkori politikai álláspontját, mint amelyben ellentét feszült a messianisztikus szektarianizmus (a mozgalom nemzetkozi kérdéseiben, a világforradalom közeli perspektíváinak megítélésében) és az antibürokratizmus, a szektás gyakorlat kritikája (a magyar párt ügyeiben) között.

A bécsi emigráció éveiben Lukács jelentős lépést tesz előre a Marx és Lenin felé vezető úton. Kötetté formáltan, feleségének, Bortstieber Gertrúdnak ajánlva jelenik meg 1923-ban Berlinben a *Történelem és osztálytudat. Tanulmányok a marxista dialektikáról*, 1919 és 1922 között született írásainak gyűjteménye. Lukács műve, mely hibái ellenére jelentősen hozzájárult az antifasiszták és a kommunisták, a nyugati baloldali értelmiség egy nemzedékének világnézeti felnövekedéséhez, Marx elidegenedés-elméletét, a kapitalista árutermelés struktúrájának filozófiai elemzését állítja gondolatmenete középpontjába. A hegeli dialektika forradalmi tartalmát akarja Lukács összekapcsolni a marxi gazdaságtannal, s szembeállítani a társadalmi valóság vulgármaterialista, mechanikus-evolucionista felfogásával. Lukács a proletariátus osztálytudatának gyakorlati, történelem- és valóságformáló funkciót tulajdonít. A tőkés termelés objektív, dialektikus folyamatainak öntudatosítására egyedül a proletariátus — mint szubjektum — képes, melynek forradalmi gyakorlatba átcsapó osztálytudata áttori az eldologiasodott kapitalista világot. A *Történelem és osztálytudat* figyelmen kívül hagyja, hogy magában az elidegenedett, „korlátolt polgári formában" jön létre a természeti és emberi erők feletti egyetemes uralom lehetősége (Marx), másrészt, hogy a kapitalizmus megdöntése nem hozhatja egycsapásra létre az árustruktúra megszűnését. Megjelenése idején Lukácsnak ezt a művét élesen bírálták (Rudas, Deborin), elmarasztalták hegelianizmusa, a természet dialektikájának tagadása, Engels-kritikája miatt. A következő években Lukács maga is többször felülbírálta könyvét (1926—1927, 1930, 1933, 1967).

Lenin halálakor Lukács tanulmányt ír „az imperialista korszak Marxáról" *(Lenin. Tanulmány gondolatainak összefüggéséről. 1924.)* Szektás megállapításai ellenére sem vitatható Lukács érdeme, hogy Lenint, mint teoretikust és forradalmárt szerves egységben mutatja be, politikusi és gondolkodói tevékenységét új szakasznak tekinti a marxizmus történetében.

1928 áprilisában Kun Bélával együtt Lukácsot is letartóztatják, majd csaknem egy hónap múlva szabadon bocsátják. 1928 szeptemberében azt a megbízást kapja, hogy téziseket dolgozzon ki a KMP II. kongresszusára a párt helyzetéről és feladatairól. A *Tézistervezet a magyar politikai és gazdasági helyzetről s a KMP feladatairól* (Blum-tézisek) 1929 januárjában készül el és kerül megvitatásra. Lukács tervezetében Lenin nézeteire támaszkodva helyesen elemzi a proletárdiktatúra és a munkás-paraszt demokratikus diktatúra viszonyát, az utóbbit tekintve a párt követendő stratégiai jelszavának. A Tézisek nem mentesek a Lukácsra, a magyar párt politikai vonalára, mind pedig a nemzetközi munkásmozgalomra ekkor általában jellemző téves, szektás tételektől. A Blum-téziseket mind a magyar párt, mind a Komintern elutasítja, s a bírálatok nyomán Lukács nyilatkozatban vonja vissza tervezetét. A KMP II. kongresszusán nem választják be a Központi Bizottságba.

Lukácsot politikai tevékenysége miatt kiutasítják Ausztriából. 1930-ban Moszkvába utazik, s a Marx—Engels Intézet munkatársa lesz. Még ebben az évben átigazolják

a Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártjába. A 20-as és a 30-as évek fordulója fontos korszakhatár Lukács életútján, gondolati fejlődésében. 1930 és 1931 között intenzíven folytatja Marx és Lenin műveinek tanulmányozását, de érdeklődése most főképpen a marxizmus—leninizmus klasszikusainak filozófiai és esztétikai öröksége felé fordul. Életreszóló barátságot köt M. A. Lifsiccel, aki ebben az időben a marxi esztétika rekonstrukcióján dolgozik. Jelentős hatással van nézetei alakulására, hogy feldolgozza Marx gazdasági-filozófiai kéziratainak teljes szövegét, valamint Lenin *Filozófiai füzeteit*. Bekapcsolódik a Szovjetunióban folyó vitákba, melyek a lenini filozófiai örökség korszakos jelentőségének elismertetése körül folynak; cikksorozatot publikál a megjelenő szovjet szépirodalmi művekről.

1931-ben Lukács Berlinbe költözik (immár a német kommunista párt tagjaként), azzal a megbízatással, hogy segítsen visszaszorítani a Proletárforradalmi Írók Szövetségében az ultrabalos áramlatot és mint a német írószövetség kommunista frakciójának vezetője, a Német Írók Védelmi Szövetsége berlini csoportjának alelnöke, egységfrontot teremtsen a baloldali polgári és a kommunista írók között. A tény- és riportirodalom módszerét, a proletkultos tendenciákat bíráló cikkeit Lukács a *Linkskurve* hasábjain teszi közzé, de gyakran jelentkezik esztétikai tanulmányaival más folyóiratokban is (*Der Rote Aufbau, Welt am Abend, Illustrierte Neue Welt, Literatur der Weltrevolution* stb.). Propagandamunkájának fontos része, hogy előadásokat, tanfolyamokat tart a marxista irodalomelméletről a Marxista Munkásiskolában; Kölnben, Düsseldorfban, Frankfurtban előadássorozatban ismerteti és bírálja a fasizmus irodalmát.

A fasiszta hatalomátvétel után Lukács a Szovjetunióba emigrál, 1933 márciusában érkezik Moszkvába. Először a Kommunista Akadémia Nyelv- és Irodalmi Intézetében, majd a Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetében dolgozik (1938-ig, később 1942-től 1945-ig). Megalapításakor (1934) tagja lesz a szovjet Írószövetségnek. A Moszkvában eltöltött tizenkét év (melyet csak az 1941 októbere és 1942 júniusa közötti taskenti evakuáció szakít félbe) Lukács tudományos munkásságában rendkívül termékeny időszak. Könyvalakban orosz nyelven két nagy és egy kisebb tanulmánygyűjteménye jelenik meg: *A XX. század irodalomelméletei és a marxizmus* (1937); *A realizmus történetéhez* (1939); *A humanizmus és a barbárság harca* (1943); magyarul pedig 1944-ben napvilágot lát *Az írástudók felelőssége*. A 30-as évek végére készen áll két nagy monográfia is, melyek egyes fejezeteit Lukács folyamatosan publikálja, túlnyomórészt a *Lityeraturnij Krityik* és az *Internationale Literatur* hasábjain: *A történelmi regény* (1936—7, magyarul: 1947) és az elveszett kéziratú *Goethe és kora* (1940, magyarul: 1946). 1938-ban Lukács befejezi *A fiatal Hegel és a kapitalista társadalom* című kéziratát (művét M. Lifsicnek ajánlja), amelyet 1942 decemberében doktori disszertációként véd meg (magyarul: *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökonómia összefüggéseiről*, 1976), s végül publikálatlanul marad még két könyve: *Hogyan keletkezett a fasiszta filozófia Németországban?* (1933); *Hogyan vált Németország a reakciós ideológia központjává?* (1941—1942). Ezek a művek (nem szólva cikkeiről, tanulmányairól, melyek a szovjet, német, francia, angol, cseh és magyar nyelvű folyóiratokban, újságokban jelentek meg) arról tanúskodnak, hogy Lukács ezekben az években tematikailag nagyon széles területet vont be kutatásaiba: a klasszikus német filozófia, a hegeli iskola felbomlása, a polgári filozófia 1848 utáni fejlődése és a fasiszta ideológia kialakulása, a klasszikus és a XIX. századi német, angol, francia, orosz esztétika és irodalomelmélet története, Marx, Engels és Lenin esztétikai nézetei, a fasiszta esztétika és kultúrpolitika kritikája, a XIX. és XX. századi német, francia és orosz irodalom nagy alakjainak művészete, az esztétika általánosabb módszertani, műfajelméleti problémái.

Lukács elméleti munkásságának a 30-as években mind a filozófia, mind az esztétika

területén meghatározó alapja az a tétel, hogy a kapitalizmus hanyatlásának időszakában a polgárság nem képes többé saját korábbi nagy szellemi-művészeti értékeit megőrizni, továbbfejleszteni, és a felbomlás olyan stádiumain megy át, melynek végén a filozófiában az irracionalizmus, illetve a fasizmus ideológiai előkészítése, a művészetben pedig a valóság ábrázolásának feladása, a dekadencia áll. A klasszikus német filozófia örökségének megőrzését és meghaladását megvalósító marxizmusnak nemcsak az imperialista korszak reakciós áramlataival, a nagy szellemi tradíciók fasiszta meghamisítóival kell felvennie a harcot, de küzdenie kell a II. Internacionálé teoretikusai és utódaik vulgarizáló nézetei ellen is. (Ez a lukácsi koncepció sokat veszít merevségéből 1935 után, a népfrontpolitika kibontakozása során.) A klasszikus és a modern polgári művészet realista hagyományait a szocialista realizmus folytatja, s Lukács éppúgy elutasítja a polgári naturalizmust, mint a sematikusan tendenciózus, pártjelszavakat illusztráló didaktikus műveket, a baloldali avantgard lázadás jegyében létrejötteket éppúgy, mint a valóságnak rezignáltan hátat fordító alkotásokat. Ezek az elvei határozzák meg pl. az ún. expresszionizmus-vitában (1938) elfoglalt pozícióját. Realizmus-koncepciójának filozófiai bázisa a lenini tükrözés-elmélet. A formalizmus és a naturalizmus ellen folyó vitában (1936) Lukács méltán épít ennek az elméletnek az esztétikai konzekvenciáira, a művészi igazság, az intenzív totalitás, a különösség, a tipizálás stb. fogalmaira. A művészet vulgárszociológiai értelmezésével szemben Lukács a gazdasági és művészeti fejlődés viszonyának egyenlőtlenségét (Marx) vallja (regény-vita: 1934—35). 1939-ben, *A realizmus történetéhez* c. kötet megjelenése után viták kereszttüzébe kerül Lukács és a *Lityeraturnij Krityik* teoretikusainak és kritikusainak munkássága, különösen a realizmus diadaláról vallott nézeteik, s megfogalmazódik az a vád, hogy tagadják a világnézet szerepét a művészi alkotói folyamatban. A politikai színezetű támadás lényegében válasz Lukácsnak a korabeli szovjet irodalomban fellelhető bürokratikus vonásokról írt cikkére.

A népfront célkitűzéseiért Lukács nemcsak írásaival küzd, hanem mint az *Internationale Literatur* és az *Új Hang* szerkesztő bizottságának tagja. 1941 áprilisában újra átigazolják a magyar pártba. 1941. június 29-én — máig ismeretlen okból — letartóztatják és 1941. augusztus 26-án engedik szabadon.

Lukács 1945 augusztusában tér vissza Magyarországra. 1945 és 1949 közötti irodalompolitikusi és kritikusi munkásságának tartalmát, fő irányát jelzik ekkor írott cikkeinek gyűjteményes kötetei: *Irodalom és demokrácia* (1947), *Új magyar kultúráért* (1948). A magyar társadalom átalakításáért, a kultúra demokratizálásáért, az értelmiség megnyeréséért folyó harcban (vita a magyar demokrácia válságáról; *Új Hold*-vita), a politikai és az irodalmi életben Lukács a legközvetlenebbül publicisztikájával vesz részt (*Szabad Nép*, *Új Szó*, *Valóság*, *Fórum*, *Társadalmi Szemle*, *Csillag*, *Fiatal Magyarország*). A marxista filozófia, esztétika, irodalomelmélet megismertetésében és elterjesztésében jelentős szerep jut a Szovjetunióban írt művek magyar kiadásának (*Balzac*, *Stendhal*, *Zola*, 1945; *Nagy orosz realisták*, 1946; *Goethe és kora*, 1946; *A történelmi regény*, 1947; *A realizmus problémái*). Tudományos tevékenysége egyenes folytatása annak az útnak, melyet a 30-as években kezdett meg: feldolgozza a német irodalom történetét a felvilágosodástól a II. világháborúig (*Az újabb német irodalom rövid története*, 1946), jelentősen kibővíti Thomas Mann művészetének értékelését (*Thomas Mann. Két tanulmány*, 1948); az imperialista korszak polgári filozófiájának kritikáját kiegészíti az egzisztencializmussal folytatott vitával (*A polgári filozófia válsága*, 1947).

1945 novemberében Lukácsot kinevezik egyetemi tanárnak az esztétika és kultúrfilozófia tanszékre (később, 1950-ben tanszéket kap). Előadásaiban és szemináriumain a klasszikus német filozófiát és esztétikát (Kant, Hegel), az irracionalizmus történetét — Nietzschétől a nemzeti szocializmus ideológiájáig — adja elő, a történelmi re-

gény és a dráma sajátosságait elemzi; 1954-től pedig a különösségről mint esztétikai kategóriáról tart előadásokat.

Lukács jelentős állami és társadalmi funkciókat tölt be: 1945 áprilisában nemzetgyűlési képviselő, 1949-től 1956-ig a parlament tagja. 1948-ban lesz akadémikus, 1949 és 1958 között az MTA elnökségének tagja, aktívan részt vesz a Béke-világtanács munkájában (1949—1957). Két ízben, 1948-ban és 1955-ben részesül Kossuth-díjban.

1948-ban második, változatlan kiadásban jelenik meg az *Irodalom és demokrácia* c. cikkgyűjteménye, és Lukács elmélete a realizmusról, a szocialista realizmusról, a pártosságról dogmatikus támadások kereszttüzébe kerül. Ellenfelei (Rudas László, Révai József, Horváth Márton) nemcsak azt a — még 1945-ből származó — megállapítását vitatják, hogy „a pártköltő sohase vezér vagy sorkatona, hanem mindig partizán", de koncepciójának egészét, s mint jobboldali „áramlat" kifejeződését, politikailag marasztalják el, kiterjesztve a bírálatot a 20-as és a 30-as években vallott nézeteire is. Lukács önkritikát gyakorol, főként azért, hogy nem vette figyelembe: az 1948-cal bekövetkező társadalmi fordulat után, a felszabaduláskor esetleg helyes nézetei már zavart kelthetnek, és tévedett, amikor lassúbbnak képzelte a szocializmusért folyó osztályharc kifejlődését. A magyar írók első kongresszusán (1951) szintén elhangzik az a bírálat, hogy Lukács kevés figyelmet szentelt a szovjet irodalomnak. Valójában 1949 és 1951 között több tanulmányban elemezte Makarenko, Solohov, Fagyejev, Bek, Kazakevics, Virta műveit. Ezeket az írásokat felvette a *Nagy orosz realisták. Szocialista realizmus* c. kötet 3. kiadásába (1952).

1951 végén készül el és 1954-ben lát napvilágot *Az ész trónfosztása. Az irracionalista filozófia kritikája.* A mű témaköre, alapgondolata az 1941—1942-ben írt könyvhöz képest nem változott: „Németország útja Hitlerig a filozófia területén. Azaz meg akarjuk mutatni, hogyan tükröződik ez a reális út a filozófiában, hogyan segítették elő filozófiai formulázások ... ennek az útnak meggyorsítását." Az irracionalizmus fejlődését, Schellingtől, Schopenhauertől és Kierkegaard-tól Nietzschén át a fajelméletig vezető egyenes vonalát azonban Lukács meghosszabbítja: a fasizmus ideológiájának folytatását látja a háború utáni évek amerikai, angol és német filozófiájának különböző áramlataiban. *Az ész trónfosztása* nemcsak Lukács antifasiszta küzdelmének — egyoldalúan kiélezett tételeket is magába foglaló — filozófiai összefoglalása, hanem egyben annak a korszaknak az ideológiai számvetése, melyet már a hidegháború és Németország kettészakítása határoz meg.

1956. október 27-től november 3-ig Lukács tagja a Nagy Imre vezette kormánynak mint népművelési miniszter. Nem ért egyet azonban a kormánynak azzal a döntésével, hogy Magyarország lépjen ki a Varsói Szerződésből. Az MSZMP Ideiglenes Intéző Bizottságának ülésén, Szántó Zoltánnal együtt a kilépés ellen szavaz. Az újraalakult MSZMP-be nem igazolják át; párttagságának helyreállítására 1967-ben kerül sor.

Lukács már az 50-es évek első felében foglalkozik azzal a tervvel, hogy monográfiát ír az esztétikai visszatükrözés problémáiról. Terve megvalósításának első lépéseként publikálja *A különösség mint esztétikai kategória* (1957) című kötetét, melyben a tudományos és a művészi tükrözés közötti különbségeket elemzi. Mindkét tükrözési mód ugyanarra a valóságra vonatkozik — vallja Lukács —, eltérésük kategoriálisan a különösség fogalmával ragadható meg. Korábbi elképzeléseihez képest jelentősen módosult és kibővített formában készül el (1962) esztétikájának első része, *Az esztétikum sajátossága* (magyarul: 1965), melyben a mindennapi valóság és a művészet viszonyának, a dezantropomorfizáló és antropocentrikus tükrözésformáknak dialektikus materialista vizsgálatára, rendszeres kifejtésére kerül sor. A hatalmas mű páratlan színvonalú kísérlet a marxizmus—leninizmus filozófiájának alkalmazására az esztétika területén, s egyben az első, teljesnek szánt összefoglalása marxista fejlődésének („igazi életműve-

met hetvenéves koromban kezdtem írni"). 1962-től egy újabb szintézis részletei készülnek el, amelyhez Lukács kezdetben a marxista etika megalapozásának szándékával fog hozzá, s amely végül a társadalmi létről szóló művé szélesedik (*A társadalmi lét ontológiájáról*, 1976.). Történeti fejezetei a neopozitivizmus, egzisztencializmus, N. Hartmann, Hegel és Marx ontológiai elméletét tárgyalják, míg magát az ontológiát rendszeresen kifejtő részek (ill. az összegező „prolegomena") a munka, a reprodukció, az ideológia és az elidegenedés sajátosságait. Lukács úttörő kísérlete a marxi ontológia alapelveinek rekonstruálására, formájában és tartalmában egyaránt új, de szándéka az Esztétikához képest változatlan: a tanulmány „arra törekszik, hogy helyreállítsa a kapcsolatot a marxizmus nagy hagyományaival". Az Ontológia megjelenését szerzője már nem érhette meg, 1971. június 4-én meghalt.

SZIKLAI LÁSZLÓ

RÉVAI JÓZSEF

Révai József (1898—1959) kommunista ideológus, publicista, Budapesten született kispolgári családban. A felsőkereskedelmi iskolában tett érettségi vizsga után tisztviselőként helyezkedett el a Pesti Magyar Kereskedelmi Bankban. Az élénk szépirodalmi és filozófiai érdeklődésű ifjú 1917-ben megismerkedett Kassák Lajossal, bekapcsolódott az avantgardista szellemű *Ma* c. folyóirat alkotói gárdájába. Irodalmi kritikáiban Kassák és Ady költészetét értelmezte, s új esztétikát hirdetett, melynek legfőbb követelményét a szociális mondanivalóban látta. A Galilei-körben Szabó Ervin eszméinek hatása alá került. Ettől az időtől növekvő érdeklődéssel tanulmányozta a marxizmust. A *Má*-ban megjelenő öt cikke gyors eszmei fejlődésről, az oroszországi forradalmi folyamat hatásáról tanúskodik. 1917 őszén néhány társával együtt kivált Kassák köréből. Új irodalmi és társadalomtudományi folyóirat megindítását tervezték „Kilencszáztizenhét" címmel. „Fejlesztjük, kiszélesítjük, tovább építjük 1917 megkezdett művét" — hirdették programjukban. A meghiúsult lapindítási kísérletet követően 1918 elejétől Révai aktív tagja volt a forradalmi szocialisták Korvin Ottó vezette csoportjának. Részt vett a háborúellenes röpiratok megfogalmazásában és sokszorosításában.

A Kommunisták Magyarországi Pártjának legszűkebb alapító gárdájához tartozó Révai 1918 decemberétől a *Vörös Ujság* szerkesztőségében dolgozott. Elméleti igényű publicisztikájában, valamint az *Internationale* és *A Probléma* c. folyóiratokban megjelent tanulmányaiban a húszéves ifjú alkalmazni igyekezett mindazt, amit Lenin tanításaiból s a győztes proletárforradalom tapasztalataiból — javarészt Kun Béla közvetítésével — már ismert. Tanulmányaiban felvette a harcot a pacifizmus burzsoá és szociáldemokrata válfaja ellen, s az elmélet és gyakorlat viszonyát, valamint a nemzeti kérdést boncolgatta. („A pacifizmus kritikája", „Az európai átalakulások kritikája", „Elmélet és gyakorlat", „Nemzetiségi kérdés és kommunizmus".)

A hazai gondolkodók közül Szabó Ervin és Lukács György nézetei gyakorolták a legmélyebb hatást Révai 1919-es felfogására. A Tanácsköztársaság idején erős visszhangot váltott ki következetes osztálypolitikát hirdető és a proletárforradalom tisztaságát éberen védelmező cikkeivel. („Tiszta proletárpolitikát!" *Vörös Ujság*, 1919. április 4.)

A Tanácsköztársaság megdöntése után 1919 őszéig Budapesten maradt, hogy részt vegyen az illegális pártépítő munkában, majd Bécsbe emigrált. Az osztrák fővárosban a Landler Jenő köré tömörült fiatal kommunisták közül kitűnt a forradalmi felada-

tokra való tudatos felkészülésével, sokrétű publicisztikai tevékenységével. Élen járt a Tanácsköztársaság tapasztalatainak elemzésében, a vereség külső és belső okainak feltárásában, s különösen a hibás agrárpolitika bírálatában. 1925-től egyik szervezője és irányítója volt a KMP Bécsben kiadott elméleti orgánumának, az *Új Március*-nak. Rendszeresen írt cikkeket a kommunista emigráció különböző lapjaiba s álnéven az itthon kiadott *100%* c. folyóiratba.

Az 1920-as évek közepétől a párt egyik élvonalbeli vezetője, aki több alkalommal — először 1926-ban — hazatért, s bekapcsolódott az itthoni mozgalom közvetlen irányításába. A húszas évek végén, mint a Központi Bizottság és a Külföldi Bizottság tagja, aktív résztvevője volt a fasizmus elleni harc eredményesebb útját kereső vitáknak, de a szocialista forradalomra való közvetlen irányvétel gondolatköréből ő is csak a nemzetközi kommunista mozgalom stratégiájában fordulatot jelentő új irányvonal, a népfrontpolitika meghirdetése idején tudott kilépni.

1930 decemberében letartóztatták és három évi fegyházra ítélték. Börtönben írott tanulmányaiban kritikusan elemezte Szabó Ervin munkásságát. („Szabó Ervin helye a magyar munkásmozgalomban". *Társadalmi Szemle*, 1931. 3—4—5. sz.), s a jelen kötetben szereplő „Marx és a magyar forradalom" c. munkájában új alapokra helyezte az 1848—1849-es polgári forradalom és szabadságharc értékelését.

Kiszabadulása után 1934 nyarától Moszkvában a Komintern apparátusában dolgozott. A KMP-ben az elsők között értette meg a népfrontpolitika jelentőségét. Ebben közrejátszott, hogy a Kommunista Internacionálé Végrehajtó Bizottságának munkatársaként részt vett a történelmi jelentőségű VII. kongresszus előkészítésében, s jelen lehetett magán a kongresszuson is.

1937 márciusától a KMP új Ideiglenes Központi Bizottságának tagjaként Prágában tevékenykedett. Különösen a *Dolgozók Lapjá*-ban, a *Magyar Nap*-ban, valamint az idehaza megjelenő *Gondolat* c. folyóiratban közölt írásaival kimagasló szerepet játszott a népfrontgondolat magyar viszonyokra való alkalmazásában, megértetésében és propagálásában. A helyes irányvonal birtokában született meg nagy jelentőségű elméleti munkája, a *Marxizmus és népiesség* (1938), amelyben a népi írók mozgalmának marxista értékelésébe ágyazva vázolta fel a népi demokrácia koncepcióját. E műve Kállai Gyula nevén „Népiség, demokrácia, szocializmus" címmel, átdolgozott formában, 1943-ban itthon legálisan megjelent.

Prága német megszállása után Varsón és Stockholmon keresztül Moszkvába utazott. Újból a Komintern munkatársa lett s részt vett a KI magyar szekciójának újjászervezésében. A Szovjetunió elleni német támadásig terjedő időszakban politikai tárgyú írásokat, irodalmi esszéket jelentetett meg a moszkvai magyar emigráció folyóiratában, az *Új Hang*-ban. Témáinak egy része még a prágai időszakból származott. Ezt jelzi többek között a népiekről szóló cikksorozata, valamint Kölcsey-tanulmánya (*Új Hang*, 1938. 11—12. sz.). Klasszikus értékű Ady-tanulmánya ugyancsak az *Új Hang* 1940—1941-es évfolyamában jelent meg folytatásokban. A harmincas évek végén és a negyvenes évek elején keletkezett történelmi, irodalmi esszéinek közvetlen hatása sem lebecsülendő, de még nagyobb jelentőségük lett a felszabadulás után, amikor a történelem- és irodalomtudomány marxista fejlődésében meghatározó szerepet játszottak.

1941 őszétől Révai a hazai antifasiszta erők elvi támogatását és tájékoztatását szolgáló Kossuth rádió szerkesztőségének egyik vezetője volt. A háború utolsó szakaszában bekapcsolódott a frontpropagandába, előadásokat tartott a hadifogolytáborokban. 1944 őszén nagy részt vállalt a kommunista párt háború utáni programjának kidolgozásában. Ebben az évben jelent meg Moszkvában Kossuth Lajosról szóló tanulmánya.

1944 október végétől a KMP egyik vezetőjeként kiemelkedő szerepet játszott a felszabadult Magyarország demokratikus politikai életének megindításában.

Révai 1919—1945 közötti munkásságából a legfontosabb történelmi tanulmányok és publicisztikai írások hozzáférhetők a *Révai József: Válogatott történelmi írások. I—II. kötet* c. gyűjteményben. (Válogatta és a jegyzeteket készítette: F. Majlát Auguszta. Kossuth Könyvkiadó 1966.) Irodalomtörténeti tanulmányainak gyűjteménye előbb 1960-ban, majd kiegészített formában 1968-ban jelent meg. (*Révai József: Válogatott irodalmi tanulmányok*. Szerkesztette és a jegyzeteket írta: F. Majlát Auguszta. Kossuth Könyvkiadó 1968.)

Felszabadulás előtti teoretikusi munkásságát átfogóan értékeli *Sándor Pál: A magyar filozófia története. 1900—1945.* (Magvető Kiadó 1973. II. köt. 332—351. old.) Irodalmi pályaképét lásd *Bodnár György: Törvénykeresők*. (Szépirodalmi Könyvkiadó 1976. 317—351. old.) Politikai életrajzát részletesebben a *Párttörténeti Közlemények* 1978. 3. száma ismerteti (162—222. o.).

URBÁN KÁROLY

VARJAS SÁNDOR

Dombóváron, szabómester családjában született, 1885. január 19-én. A Kaposvári Gimnáziumban az idegen nyelvek területén tűnt ki, az önképzőkörben pedig történelmi tanulmányait jutalmazták („Eötvös József élete és működése"; „Németalföld szabadságharca"). 1903-ban a budapesti bölcsészkaron kezdi meg egyetemi tanulmányait, itt szerez történelem, latin, görög szakos tanári oklevelet (közben egy évet Berlinben is tanul), s lesz bölcsészdoktor („A kategóriák transzcendentális levezetése" című doktori értekezése 1908-ban könyvalakban is megjelenik). Már ekkor megkezdi tanulmányait matematikai szakon is, ám kénytelen munkát vállalni: rövid ideig a Jászberényi Gimnáziumban tanárkodik, de szocialista szervezkedésért elbocsátják (összeütközik gróf Apponyi Alberttel) és 1911-ben Budapestre kerül, ahol felsőkereskedelmi iskolai tanár — Lengyel Gyulával, Polgár Gyulával, majd később Fogarasi Bélával együtt — s aztán 1918—1919-ben egyetemi professzor.

Már egyetemi hallgató korában Varga Jenővel együtt vezetője egy magánjellegű tudományos társaságnak (a Budapesti Első Magyar Bolzano Egyesületnek). A Galileikorben a „Marx értékelmélete" c. szemináriumot vezeti, az első világháború idején antimilitarista tevékenységet fejt ki. 1918—1919-ben részt vesz az Országos Propaganda Bizottság, majd pedig az Agitátorképző Iskola megszervezésében. 1905-ben, húszévesen, lép be a szociáldemokrata pártba, 1919 márciusában tagja lesz az egyesült munkáspártnak s élete végéig a kommunista pártnak. Az őszirózsás forradalom, illetve a Tanácsköztársaság idején végzett propagandamunkájáért az ellenforradalmi Horthy-rendszer 12 évi börtönnel sújtja, de csere útján a Szovjetunióba kerül.

Moszkvába érkezése után egy évig a Külügyi Népbiztosságon olasz referens, majd filozófiát tanít a Vörös Professzúrán és a Kommunista Akadémián tart előadásokat; kutató tevékenységet pedig először a dialektikus materializmus természettudományos alapjai tanulmányozásának és propagandájának Timirjázevi Állami Tudományos Kutató Intézetében folytat s ezt követően élete végéig a Moszkvai Állami Egyetem mechanikai fakultásán. 1939. szeptember 27-én hunyt el.

Filozófiai tevékenységét tehát a magyar forradalmi munkásmozgalomban kezdte, de a Szovjetunióban tetőzte be, ahova a Tanácsköztársaság leverése után, 1922 februárjában került. Két fő monográfiáját (*Az újkori filozófia történeté*-t, valamint a *Logika*

és dialektiká-t) Moszkvában orosz nyelven adta ki a Goszizdat; itt jelent meg népszerűsítő könyvecskéje is a *Lenini dialektiká*-ról.

Az újkori filozófia története című munka (1926) elkészült első kötete a XVII. századdal foglalkozik (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Spinoza, Leibniz munkásságával). A kötet megjelenését széles körű vita előzte meg, illetve kísérte a filozófiatörténet-írás módszertani kérdéseiről. Varjas álláspontja ma már szerves alkotórésze a filozófiatörténet marxista elméletének. Még 1924 júniusában a Kommunista Akadémián elhangzott előadásában mondotta: „A legmagasabb rendű ideológiai jelenségek vizsgálatakor szigorúan meg kell különböztetnünk két kérdést. Történelmi szempontból az adott tudományos elmélet elsősorban történeti, mondjuk, kulturális tény. A történelmi materializmusnak választ kell adnia arra, hogy milyen körülmények között és milyen történelmi feltételek jóvoltából keletkezett az adott elmélet. Meg kell hogy adja ennek az elméletnek az egzisztenciális magyarázatát. Ugyanakkor az a tudomány, amelyhez ez az elmélet tartozik, ennek logikai bizonyítását adja, azaz kimutatja logikai összefüggését e tudomány általános elveivel." Álláspontja elhatárolódik tehát az e két kérdést szétszakító neokantianizmustól éppen úgy, mint az azokat azonosító, leegyszerűsítő szociologizmustól.

Logika és dialektika című monográfiájában (1928) a materialista dialektika alaptörvényeit nem egyszerűen leírja, de összefüggésüket is kimutatja. Távol áll tőle egyébként a formális logika — így a modern matematikai logika — lebecsülése, s ebből a szempontból figyelemre méltó, hogy — már 1923-ban — „Formális és dialektikus logika" című tanulmányához (*A Marxizmus Zászlaja Alatt* c. folyóiratban jelent meg) Plehanov gondolatát választja mottóul: „Amint a nyugalom a mozgás részesete, úgy a formális logika szabályai szerinti gondolkodás is a dialektikus gondolkodás részesete." Logikai koncepciója abban a tételében nyer legpregnánsabban kifejezést, hogy bármely dialektikus gondolatban, bármely következtetésben a közvetítő, azaz középső fogalom nem esik ki, hanem megőrződik a zárótételben. Ez a felfogás nem üres spekuláció eredménye, hanem gazdag természet- és társadalomtudományi, valamint matematikai elemzésen nyugszik, azok anyagából szervesen nő ki.

Filozófiai evolúciójának korábbi periódusaiban elért eredményei részben beépülnek az életművét összegező monográfiájába; de filozófiai tevékenységének e csúcspontja közvetlenül kapcsolódik, elsősorban a természettudományok és a matematika problémaköreiben, a marxizmus—leninizmus klasszikusainak hagyatékához (Engels természetdialektikájához és Lenin filozófiai munkáihoz), és azt fejleszti tovább a materialista dialektika, a logika és a megismerő visszatükrözés elmélete vonatkozásában.

SELMECZI JÓZSEF

VARGA JENŐ

1879. november 6-án született Nagytétényben; 1964 októberében halt meg Moszkvában. Pedagóguscsaládból származott. A budapesti egyetem mellett Berlinben és Párizsban is folytatott tanulmányokat. 1906-ban belépett a Szociáldemokrata Pártba. 1907-től középiskolai tanár; 1909 és 1918 között egy budapesti gazdasági szakiskola oktatója. 1909-ben filozófiai doktorátust szerzett Budapesten.

1906-tól a *Népszavá*-nak dolgozott, egy ideig e lap közgazdasági rovatát vezette, s a *Szocializmus*, a Szociáldemokrata Párt elméleti lapja munkatársa volt. Német nyelven a *Die Neue Zeit*-ben jelennek meg írásai ugyanebben a periódusban. A Monarchia széthullása után 1918 novemberétől a közgazdaságtan egyetemi tanára lesz Budapesten.

A Károlyi-kormányban államtitkárnak nevezték ki. A Tanácsköztársaság idején pénzügyi népbiztos, majd a Népgazdasági Tanács elnöke. A Tanácsköztársaság leverése után Ausztriába emigrál, ahol internálják. Ekkor, 1919 őszén lesz a magyar kommunista párt tagja.

A Komintern második kongresszusára (1920) Moszkvába utazik — ugyanezen évben a szovjet kommunista párt tagja lesz. 1920-tól 1931-ig a Komintern Végrehajtó Bizottságának tagja. 1927-ben a Népszövetség világgazdasági konferenciáján a szovjet küldöttség gazdasági szakértője. Ezzel párhuzamosan 1922—1927 között a Szovjetunió külgazdasági képviselője Berlinben. 1927 és 1947 között a Szovjet Tudományos Akadémia Világgazdasági és Világpolitikai Intézetének az igazgatója. 1939-ben beválasztották a SZU Tudományos Akadémiájába is.

1945-ben a potsdami konferencián részt vevő szovjet küldöttség gazdasági szakértője. 1946-tól a magyar kormány és a kommunista párt fontos ügyekben felkért alkalmi tanácsadója, aki „biztos érzékkel segít nyélbeütni az új forint megteremtését" (Gönczöl György). A „Változások a kapitalista gazdaságban a második világháború nyomán" (1946.) c. írása nyomán egy ideig támadások érik, a mű különösen 1947 májusában váltott ki heves vitákat a Szovjetunióban. 1944-ben, 1953-ban és 1959-ben Lenin-renddel tüntették ki; 1954-ben a Munka Vörös Zászló Érdemrendjével; 1954-ben Sztálin-díjat, 1963-ban Lenin-díjat kapott.

BALOGH ZOLTÁN

JÓZSEF ATTILA

1905-ben született Budapesten József (Iosifu) Áron és Pőcze Borbála gyermekeként. Érdeklődése korán a költészet felé fordul, 17 éves korában jelenik meg első verseskötete. Egyetemi tanulmányait Szegeden, majd Bécsben és a párizsi Sorbonne-on végezte. Párizsban az anarchista Union Anarcho Communiste tagja lesz. Ekkor kezdi el tanulmányozni a marxista elméleti irodalmat; élete végéig figyelemmel kíséri a marxista kiadványokat és vitákat. Közben komoly filozófiai műveltségre tesz szert; gondolkodására főképpen Arisztotelész, Hegel, Marx, Engels, Lukács György van hatással, de ismeri Feuerbach, Henrik de Man, Max Weber, Freud és mások munkásságát is. Egységes marxista világszemléletet és gondolatrendszert alakít ki. Ennek bázisáról számottevő tevékenységet fejt ki a fogalmi kultúra területén: előadásokat tart, jelentős számú és színvonalú vitacikke, irodalomkritikai és elméleti írása születik.

A húszas évek végétől bekapcsolódik a magyarországi illegális kommunista mozgalomba. 1930-ban tagja lesz az illegális KMP-nek. Baloldali folyóiratok (a *Valóság*, majd később a *Szép Szó*) szerkesztője. 1931-ben súlyos — és igaztalan — bírálat éri a Moszkvában megjelent „A magyar proletárirodalom platformtervezete" részéről. Súlyosan megromlott idegállapota miatt pszichoanalitikus kezelésre jár. 1933-ban megszakad kapcsolata a párttal. „Az egységfront körül" című, népfrontszerű összefogást sürgető cikkét szektás pártbírálat éri. Utolsó éveiben a marxizmus és a freudizmus összeegyeztetésére törekszik. 1937-ben öngyilkos lesz.

Fontosabb elméleti írásai, vitacikkei, recenziói: „Irodalom és szocializmus (Művészetbölcseleti alapelemek)", 1931; „Természettudomány és marxizmus", 1932; „Egyéniség és valóság", 1932; „Az egységfront körül", 1933; „A szocializmus bölcselete", 1934; „A középosztály és a vajúdó világ", 1935; „Új szocializmust!", 1935; „Ázsia lelke", 1936; „»A magyar proletárirodalom platformtervezete«", 1931; „Költészet és nemzet" (Esztétikai töredékek), 1929—36; „Hegel, Marx, Freud", 1935.

József Attila elméleti írásainak és költészetének *gondolati tartalma* azt mutatja, hogy egységes marxista bölcseleti és esztétikai rendszernek van birtokában. Ez utóbbi álláspontjáról részesíti kemény bírálatban Babits, Kassák, Mécs László, Tamási Áron, Kosztolányi, Móricz és mások egyes műveit. Gondolati szempontból az érés idejét követő elméleti írásai és versei egyaránt két korszakra különülnek el. 1933-ig, a németországi fasiszta hatalomátvételig — a munkásmozgalom általános elveivel egybehangzóan — az objektivitásra, a végső soron érvényesülő történelmi szükségszerűségekre teszi a hangsúlyt és következetesen elutasít minden nem-proletár ideológiát. 1933-tól — népfront-elképzeléseinek megfelelően — módosítja politikai irányvonalát: írásaiban felerősödik a szubjektivitás szerepének, problémáinak elemzése, ábrázolása.

TÜTŐ LÁSZLÓ

MADZSAR JÓZSEF

Madzsar József (1876—1944) a magyar progresszív szellemiség századeleji, két világháború közötti időszakának egyik jellegzetes karakterű vezéregyénisége volt. Természettudományos indíttatású érdeklődését, polihisztorszerű tevékenységét a marxista társadalomelmélet igényes interpretációjának, alkotó alkalmazásának készsége formálta életművé, nemesítette példává.

1876. március 12-én Budapesten született hivatalnoki családból. Gyermekéveit Nagykárolyban töltötte, ahol apja a távirdaállomás vezetője volt. 1899-ben kelt orvosi diplomája a budapesti egyetemen, amelynek fogászati klinikája nemcsak első munkahelye, hanem tudományos ambícióinak, publikációinak forrásvidéke is lett.

1905-től 1911-ig magánorvosi gyakorlatot folytatott. A kötetlenebb munka, az anyagi biztonság kedvező hátteret jelentett Madzsar társadalmi, közéleti tevékenységéhez, amely az antialkoholista mozgalomban, az ún. „Good-Templar" egészségpáholyban kezdett kibontakozni. 1905-ben *Az alkoholizmus* címmel lapot szerkesztett, egymás után lett tagja, tisztségviselője a század első éveiben szerveződött szellemi műhelyeknek — Huszadik Század, Társadalomtudományi Társaság, Általános Választójogi Liga, Társadalomtudományok Szabad Iskolája, Szabadgondolkodás Magyarországi Egyesülete, Galilei-Kör stb. —, előadások, cikkek sora jelezte fokozódó aktivitását. A „Darwinizmus és szocializmus" (1906), „Az ember származása" (1908), a „Darwinizmus és Lamarckizmus" (1909) című írásai — valamint P. A. Kropotkin „A kölcsönös segítség, mint természettörvény" című könyvének fordítása (1908) — előlegezték meg „Az ember származása és a származástan vázlata" (1918) című jeles tanulmányának mondandóját, s egyszersmind utalnak arra a folyamatra, ahogyan Madzsar eljutott a spenceri evolúciós elmélettől, az eugenista tanoktól a darwinizmuson át a marxizmusig. Kapcsolatot teremtett a munkásmozgalom haladó áramlataival, a Szabó Ervin körül tömörült ellenzéki csoporttal. Dolgozott a Marx és Engels munkáiból készült első magyar nyelvű válogatás kiadásán. Szerkesztette a radikálisok lapját a *Szabad Gondolat*-ot, melynek első számában (1906. VII. 1.) „Merjünk tudni" címmel fogalmazta meg a természettudományi rovat programját.

1912-től 1918 végéig Madzsar a fővárosi könyvtár alkalmazásában állt. Főkönyvtárosi minőségében 1912-ben „Mintajegyzék"-et szerkesztett, 1913 decemberére pedig megszervezte a Deák Ferenc nevét viselő fiókkönyvtárat. Szabó Ervin halálát követően Madzsar egy rövid ideig a könyvtár igazgatója is volt. Az első világháború éveiben a könyvtári munka mellett a fővárosi tisztiorvosi hivatalban hatékonyan foglalkozott szociálpolitikai kérdésekkel. 1914-ben megszervezte Budapest első szülőotthó-

nát, kidolgozta az anya- és csecsemővédelem országos programtervezetét, részt vett a „Stefánia-Szövetség" megalakulásának (1915) előkészítésében. 1916-ban jelent meg „A meddő Budapest" című tanulmánya, melyben a főváros szociális viszonyait, a csecsemőhalálozás okait elemezte. 1917-ben magántanári képesítést nyert társadalomegészségtanból s ő lett e diszciplína első egyetemi előadója Magyarországon.

Az 1918—1919-es forradalmak időszakában Madzsar felelős funkciókat töltött be az egészségügy központi irányításában. Intézkedései, szociális érzelmei miatt a Tanácsköztársaság leverése után többször is letartóztatták s végül is 1921 augusztusától emigrációba kényszerült. Segített külföldre juttatni a fehérterror bűntetteinek dokumentumait, Károlyi Mihály intenciói szerint vett részt a „Bécsi Magyar Újság" átszervezésében, terjesztésében. Több mint kétéves bécsi, majd rövidebb szkopjei tartózkodás után 1924 májusában tért vissza Magyarországra.

Más állást nem kapván, egy évtizeden át lexikonok szerkesztésével foglalkozott. Az általa szerkesztett kézikönyvek sorából az 1928-ban megjelent „Társadalmi Lexikon" emelhető ki úttörő jellege, marxista felfogása miatt. Közben egyre több előadást tartott munkás kultúregyletekben, szemináriumokat vezetett, szorosabbra fűződtek kapcsolatai a szociáldemokrata párttal. A Stromfeld Aurél körül tömörült baloldali ellenzék tagjaként vett részt a húszas évek végi pártharcokban. Madzsar végezte Stromfeld könyvének, a „Készül az új háború"-nak sajtó alá rendezését és életrajzi bevezetőt írt az 1928-ban megjelent kötet elé. Madzsar az Egyesült Szakszervezeti Ellenzék (1931) ideológiai vezéreként tartotta a kapcsolatot az illegális kommunista párttal, melynek — a legvalószínűbb adatok szerint — 1927-től volt tagja, s egyik vezető egyénisége. 1931 októberében Madzsart kizárták a szociáldemokrata párt tagjai sorából, s ennek okait, a jobboldal megalkuvó politikáját elemezte az 1932-ben megjelent „Kizártak a pártból" című pamfletjében.

Madzsar 1931 júniusától 1933 márciusáig szerkesztette — Sándor Pállal együtt — a KMP legális folyóiratát: a *Társadalmi Szemlé*-t. Rendszerint ő írta a vezércikkeket, melyekben főként a kapitalizmus ellentmondásait elemezte, s harcolt a jobboldali szociáldemokrácia reformista törekvései ellen. Madzsart 1928 óta ismét szemmel tartotta a rendőrség, az 1932—1933-as években — Sallai és Fürst kivégzése után — pedig többször is letartóztatták, perbe fogták.

1935 őszén Kassára, 1936 tavaszán a Szovjetunióba, Moszkvába emigrált, ahol két esztendeig élt, dolgozott. Rendszeresen publikált a csehszlovákiai *Magyar Nap*-ban és előadásokat tartott a moszkvai rádió magyar nyelvű adásaiban. 1937-ben — a Világkép könyvtár sorozat 3. füzeteként — E. W. Thompson álnéven jelent meg Budapesten Madzsar „Spanyolország múltja és jelene" című tanulmánya, amelyben marxista alapon elemezte a polgárháború s a népfrontmozgalom okait, menetét, tanulságait.

1938 tavaszán Madzsar is a törvénytelen letartóztatás sorsára jutott. Valószínűleg 1944 szeptemberében halt meg, egy Moszkva környéki — kotlaszi — lágerban.

CSONGRÁDY BÉLA

MÓD ALADÁR

Mód Aladár (1908—1973) Vas megyében Karakón született. Szülei szegényparasztok, akik nem tudnak megélni kis földjükből és Budapestre költöznek. Mód Aladár édesapja vasúti munkásként, majd raktárnokként dolgozik. Mindkét fiát taníttatja. Mód Aladár a Tudományegyetemen latin-, magyartanár szakot végez. Tanári állást nem kap, mert még tanárjelölt korában kapcsolatba kerül a baloldali diákmozgalommal,

és amikor (1932-ben) ez a csoport lebukik, őt is letartóztatják, és csak négy hónap múlva engedik szabadon, mivel nem találnak bizonyítékot ellene. A vizsgálati fogság idején kezd el filozófiával és természettudományos kérdésekkel foglalkozni. Ekkor alakul ki az a gondolatrendszer, amely „Materialista lételmélet" címmel 1934-ben Budapesten, a Phőnix kiadásban, nyomtatásban megjelenik. Ez a könyv nehéz olvasmány volt, de nemcsak az értelmiségi, hanem a munkásfiatalok is olvasták. Ez az első magyar nyelvű könyv, amely a dialektikus materializmusról összefoglaló képet próbál adni. A könyv megjelenése során Mód kapcsolatba kerül egy sor baloldali íróval. Az 1935—1937-ben megjelenő *Gondolat* című folyóiratban rendszeresen jelennek meg cikkei, filozófiai, gazdasági és történelmi kérdésekről. A gyakorlati munkába való bekapcsolódás a munkásosztály közvetlen gazdasági harcai felé tereli figyelmét. A népi írók balszárnyával (Darvas József, Erdei Ferenc, Veres Péter) eleven kapcsolatot épít ki. Egyre több cikke jelenik meg a *Népszavá*-ban, a *Szabad Szó*-ban, a *Kelet Népé*-ben. Sürgeti a munkások, parasztok és értelmiségiek összefogását. Érdeklődése a történelmi múlt felé fordul. Egyik legjelentősebb munkája, a „400 év küzdelem a független Magyarországért" a német fasizmus előretörése, a szabad népek leigázása elleni tiltakozásként íródik. A könyv 1943-ban jelent meg (a felszabadulás után bővített formában látott napvilágot), s a megjelenéssel majdnem egy időben Mód Aladárt a függetlenségi harcban való részvétele miatt letartóztatják. Könyvét kézről kézre adva, titokban olvassák a kommunisták: hiszen ez a könyv volt az első jelentős próbálkozás Magyarország 1526 utáni története marxista elemzésére, valamint a függetlenségi harcok bonyolult és ellentmondásos folyamatának feltárására.

A felszabadulás után Mód Aladár újságíróként, majd a *Társadalmi Szemle* szerkesztőjeként fejtett ki jelentős munkát. Elsősorban a jelen problémái foglalkoztatták, de visszanyult az 1848—1849-es évek történetéhez is. A társadalmi haladás, az új nemzet- és hazafogalom képezte munkásságának középpontját. Pedagógiai és oktatáspolitikai kérdések is éppen úgy érdekelték, mint a tudományos ismeretterjesztés. Az ellenforradalom leverése után munkássága tovább bővül és mélyül. 1965-ben jelenik meg „Korunk vitája" című könyve, amely a háború és béke lehetőségét, s a forradalmi stratégia összefüggéseit vizsgálja. 1967-ben „Sors és felelősség" címmel jelenik meg egy sor polémikus jellegű írása, ezek a marxizmus korszerű alkalmazását kívánják nyújtani. 1918—1919 problémáit monografikus formában dolgozza fel, a monográfia „Válaszutak 1918—1919" címmel jelenik meg 1970-ben. Az Eötvös Loránd Tudományegyetem tudományos szocializmus szakja az ő vezetésével indul meg. Mód Aladár 1973-ban hunyt el.

SIMONOVITS ANNA

FÁBRY ZOLTÁN

Fábry Zoltán (sz. 1897. Stósz—megh. 1970. uo.) antifasiszta publicista, esszéista, irodalomszervező, kritikus. A szlovákiai magyar irodalom legjelentősebb alakja. Tanulmányait a rozsnyói gimnáziumban végezte, majd a budapesti egyetem bölcsészeti karán német szakos hallgató lett. 1915-ben önként frontszolgálatra jelentkezett. Háborús élményei pacifistává, antimilitaristává tették, alapvetően meghatározták további munkásságát, mindenekelőtt antifasizmusát, melyet élete alapvető „műfajának", céljának tekintett. 1918-ban, az őszirózsás forradalom idején, tüdőszanatóriumban van. A tüdőbetegség végigkíséri egész életén, meghatározója stószi magányának, mely azóta a „stószi remete" legendájává emelkedett. A Tanácsköztársaság alatt

folytatja egyetemi tanulmányait az újjászervezett Bölcsészettudományi Karon; neki köszönhető egyébként Babits akkori előadásainak egyik legteljesebb lejegyzett szövege. Stószra, e kis szlovákiai, falunyi bányavárosba, szülőhelyére vonul vissza 1920-ban, ahol néhány holdnyi örökölt földjét bérletbe adva gondoskodik vak nővére és a maga életéhez szükséges javakról. Ötven évig él itt. 1931-ben Stószon, mint a kommunista párt tagját, polgármesternek választják. 1932-ben Ludwig *Renn*-nel bejárja az éhező Kárpátalját s *Az éhség legendájá*-ban számol be a látottakról; a könyvet a rendőrség betiltja. Felajánlja Heinrich *Mann*-nak a stószi polgárjogot, amikor a nagy írót Németországban közössége megtagadja. Stószi magányának leghosszabb megszakítása a negyvenes évek elején következik el, amikor 1941-ben a németek által hatalomra juttatott szlovák rezsim az illovai börtönbe viteti. Innen egészségi állapotára való tekintettel engedik el. Élete története műveinek története. („Az én életem: az írásom." — írja egyik levelében.)

Életének döntő meghatározója az első világháború. Ekkor választja példaként Ady háborúellenes költészetét, mely élete végéig állandó szellemi kincsei közé tartozik. Rendkívül intenzíven érdeklődik a háború utáni évek elsősorban expresszionista jellegű német irodalma iránt, s élete végéig figyelemmel kíséri a német és európai kultúra minden eseményét. Magas etikai és esztétikai mércét állít a kisebbségi szlovenszkói irodalom elé, már igen korán nagy szellemi tekintélynek örvend. A szlovenszkói magyar ifjúság elkötelezett mozgalmának, a *Sarló*-nak harcostársa, sőt, végső arculatának kimunkálásában az ő cikkei is szerepet vittek. Figyelemmel kíséri a magyarországi politikai és kulturális életet is. Több kemény támadást intéz az akkori magyar irodalom nagyjai (elsősorban Móricz) ellen. Ítéletei esztétikai, értékelő oldalát később helyesbíti, filozófikus indulata azonban nem szorul helyesbítésre. A húszas évektől számos szlovákiai lap munkatársa. 1936-ig a Csehszlovák Kommunista Párt magyar nyelvű lapjának, a kultúrpolitikai jellegű *Az Út*-nak irányítója. Szinte indulása óta dolgozik az erdélyi *Korunk*-nak, melynek szlovákiai szerkesztője és egyik legfontosabb, legtermékenyebb munkatársa lesz. A szocialista kisebbségi együttélés elvei nevében sokszor lép fel a magyar és más kisebbségek érdekeinek védelmében. Elválaszthatatlan ettől élete fő tevékenysége, az antifasiszta küzdelem. Saját háborús élményei, a német kultúra alapos ismerete, valamint Közép-Európa egy meghatározott kisebbségének képviselete egyaránt munkál Fábryban, amikor életének e legsajátabb vállalását és „műfaját" kialakítja. Antifasiszta publicisztikájának bátorsága, szenvedélye és színvonala csak a legnagyobbakéhez mérhető. Fasizmus-kritikája önálló tanulmányozásra érdemes, de antifasiszta cikkeinek, melyek kötetekké állnak össze, puszta anyaga is monumentális kordokumentum. 1945 után a csehszlovákiai magyar irodalom osztatlan tekintélynek örvendő vezető személyisége.

KISS ENDRE

MOLNÁR ERIK

Molnár Erik (1894—1966) haladó szellemű értelmiségi családból származott. Különösen nagy hatással van rá bátyja, René, aki a Horthy-korszakban a börtönre ítélt kommunisták egyik védőügyvédje. — Molnár Erik is jogot tanul, Budapesten, Bécsben és Rómában. Nagy műveltségű, akit különösen érdekel a francia forradalom és munkásmozgalom. Az első világháborúban orosz fogságba kerül, ahonnan 1919-ben a fehérterror idején tér haza. Kecskeméten telepszik le, itt folytat ügyvédi gyakorlatot. 1928-ban a kommunista párt tagja lesz, és minden szabad idejét a marxista elméleti

munkának szenteli. Élete során többször beszélt arról, hogy ő nem készült tudósi pályára. A kommunista párt, a mozgalom feladatai kényszerítették arra, hogy egyre mélyebben hatoljon be a marxizmus tudományos elméletébe. Néhány év alatt a Magyarországon élő marxista teoretikusok között a legtöbbet és a legnagyobb elmélyültséggel írók közé emelkedik. Írásait közel 40 éven át töretlenül rendkívüli szerénység és az igazság feltárásának szenvedélye jellemzi. Bátran, merészen vet fel kényes, az első hallásra meghökkentő kérdéseket. Közben vállalja a tévedés kockázatát is. Hite a marxizmus igazságában soha, egy pillanatra sem rendül meg. Kevesen ismerik úgy a marxizmus klasszikusainak munkáit, mint ő. Élete végén súlyos betegen is Marx munkáit forgatta. Ő maga sokat tett a dialektikus és történelmi materializmus megismertetéséért, kora problémáira való alkalmazásáért. A tudományos munkában nélkülözhetetlennek tartotta a dialektikus módszer alkalmazását, de azt vallotta, hogy mindig a történelmi helyzetből, az adott tárgyból kell kiindulni, és a dialektikát az általánosítás eszközének kell tekinteni.

Elméleti munkái 1929-től kezdve a KMP legális folyóirataiban jelennek meg. A *100%*-ban Jeszenszky Erik álnéven ír, elsősorban a francia forradalmakról, a Párizsi Kommünről. Az anarchizmus és a marxizmus kérdését is vizsgálja. 1931-től kezdve 1940-ig a *Korunk*-ba, a Kolozsvárott magyar nyelven megjelenő baloldali folyóiratba ír, és ekkor elsősorban a dialektika törvényei foglalkoztatják. Ugyanezekben az években a *Társadalmi Szemlé*-ben is számos cikke jelenik meg. A folyóirat jellegének megfelelően itt mindenekelőtt társadalmi és gazdasági problémákkal foglalkozik. Saját neve mellett a Pálfai István álnevet is használja. — 1935-ben indul meg a *Gondolat* című folyóirat. Három éven át, amíg ez a lap megjelenhet, nincs olyan száma, amelyben tanulmánnyal vagy kritikával ne szerepelne — Szentmiklósy Lajos álnéven. A filozófiai kérdések mellett egyre nagyobb helyet kap a parasztság problémái felé fordulás, valamint a népi írók munkájának elismerése és bírálata. Kényes kérdés ezekben az években a „zsidókérdés". Molnár Erik nem tér ki a kérdés elől. Három tanulmányban: „Zsidóság és fajta", „A zsidóság és társadalmi múltja", „A zsidóság múltja a magyarság körében" foglalkozik ezzel a problémával. — A háború kitörése egyre nehezebbé teszi Molnár Erik számára is a publikálási lehetőségeket. Ekkor fordul a magyar őstörténet vizsgálata felé. 1942-ben és 1943-ban jelennek meg történelmi tárgyú könyvei: *A magyar őstörténet*, *A feudalizmus kialakulása Magyarországon*, s *Az árpádkori társadalom*.

A felszabadulás alapvető változást hoz Molnár Erik életében. 1944 decemberében tagja lesz a debreceni Ideiglenes Nemzetgyűlésnek. 1945 és 1949 között különböző miniszteri posztokat tölt be (népjóléti, igazságügyi, külügyi). Számos hivatalos és társadalmi elfoglaltsága mellett sem mond le a tudományos munkáról. 1945-ben *Dialektika* címmel korábbi tanulmányai jelennek meg átdolgozott formában. 1947-ben megjelent kötete, *A szocializmus történetéből*, szintén korábbi munkáinak újramegjelentetése. — 1949-ben megalakul a Magyar Tudományos Akadémia Történettudományi Intézete, amelynek haláláig igazgatója. Ettől az időtől fogva elsősorban történelmi tárgyú munkák írása és szerkesztése foglalja le idejét. Érdeklődése azonban nem szűnik meg az ideológiai kérdések iránt. 1952-ben *A történelmi materializmus ideológiai előzményei* címmel könyve jelenik meg. Ugyanebben az évben jelenik meg nagy jelentőségű, „Determinizmus és indeterminizmus a burzsoá világnézetben" című tanulmánya a *Filozófiai Évkönyv*-ben, ahol újszerűen, a fatalizmus zsákutcáját elkerülve fejti ki a szükségszerű és véletlen dialektikájának marxista felfogását. Ez a munkája, valamint *A jelenkori kapitalizmus néhány gazdasági problémája* (1959) élénk kritikát vált ki a dogmatikusan gondolkodó ideológusok részéről, és gyümölcsöző vitát eredményez. Molnár Erik munkái bizonyos fokig kihívást jelentettek a közvélemény számára.

Bátran szembeszállt a megszokott nézetekkel, ha az idő túlhaladt rajtuk. — Sok vitára adott alkalmat *A nemzeti kérdés* című írása. Ebben rámutat arra, hogy a haza és a nemzet fogalma történeti kategória. Az 1930-as években, fejtegeti Molnár Erik, a német fasizmus elleni harcban a nemzeti függetlenség gondolata tömörítette, egységbe forrasztotta a demokratikus jogokért küzdő tömegeket. A szocializmus építése során azonban a nemzeti haladás gondolatának, kiragadva az összemberiség haladásának összefüggéséből, visszahúzó ereje van.

1962-ben jelenik meg a *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány* című könyve, amely *A történelmi materializmus fiozófiai alapproblémái* című munkájának átdolgozott, bővített kiadása. Ennek a könyvnek a megjelenését is szenvedélyes viták követték. — Sokszor megtörtént, hogy rövidebb-hosszabb idő elteltével Molnár Erik nézetei igazolódtak, és a köztudat részévé váltak. Tévedett is, de a tévedései körül folyó viták mindig tanulságosak voltak. Ő maga szilárdan hitt a marxizmus igazságában, amelyet sohasem szakított ki konkrét összefüggéseiből, és nem fetisizált.

SIMONOVITS ANNA

KEMÉNY GÁBOR

1883-ban született Szarvason. Apja kisiparos. Kemény Gábor a középiskolát Szarvason végzi, majd Budapesten, illetve Kolozsvárott jár egyetemre, görög—latin szakot végez. Tanári munkáját Tordán, az unitárius gimnáziumban kezdi meg, nagy felelősségérzettel, kiemelkedő tudással. Mindössze egy évet tanít, amikor megírja és megvédi doktori disszertációját, amelynek címe „A végzet és a szabad akarat Sophokles drámáiban". A disszertáció nyomtatásban is megjelenik. — Gimnáziumi diákjait nemcsak tanítani, hanem nevelni is akarja. Felkeresi tanítványainak szüleit, és igyekszik megismerni otthoni körülményeiket, érdeklődési körüket. Nélkülözhetetlennek tartja a pedagógus munkájában a gyermek egyéniségének tanulmányozását. Azt vallja, hogy a gyermeket a való életre kell felkészíteni, nem szabad megelégedni azzal, hogy az ismereteket passzívan befogadja, aktivitását kell elősegíteni. — Az 1912—1913-as tanévet tanulmányi ösztöndíjjal Párizsban tölti. Ennek az évnek a tapasztalatai nagyon hasznosnak bizonyulnak a későbbi évek során. Előadást tart „A francia középiskola szelleme" címmel, előadása nyomtatásban is megjelenik a *Magyar Pedagógiá*-ban. Több cikkében foglalkozik Rousseau pedagógiai nézeteivel, az egyházhoz való viszonyával. Egyre világosabbá válik előtte, hogy a gyermek fejlődésének kedvező feltételei elválaszthatatlanok a társadalom fejlettségi állapotától. Érdeklődése egyre inkább a társadalmi problémák felé fordul. Bekapcsolódik a polgári radikálisok munkájába, 1918 őszén ő szervezi meg Tordán a Radikális Párt helyi szervezetét. A nagy tudású, lelkes és szerény pedagógus népszerűsége egyre nő, és megválasztják Torda megye főispánjának.

Az ellenforradalom éveiben, betegségére hivatkozva, nyugdíjazását kéri. (Mint főispán megy nyugdíjba.) Budapesten, később Békéscsabán telepszik le. Aktivitása most sem csökken, csak más területre tevődik át. Lefordítja Diderot *Rameau unokaöccse* c. művét (a fordítás Budapesten jelenik meg, 1923-ban) és Voltaire *Candide*-ját (megjelenése: Békéscsaba, Tevan 1924.). Érdeklődése igen széles körű. Szükségesnek tartja a társadalmi ismeretek tudományos megalapozását, a marxizmus elsajátítását. A pedagógia problémáit új nézőpontból közelíti. Egyaránt foglalkoztatják haladó hagyományaink és a jelenkor előre mutató irodalma. Napilapokban és folyóiratokban jelennek meg cikkei, tanulmányai. Az 1927-es évben a *Népszavá*-ban cikksorozata jele-

nik meg a magyar középosztályról. Összehasonlítja a magyar középosztály öntudatát a francia középosztályéval, feltárva a francia citoyen fölényét a magyar középosztállyal szemben. Ugyanitt foglalkozik a nemzeti öntudat, az igazi hazafiság kérdésével is. Ír a magyar tanítók szociális problémáiról.

Újra meg újra visszatér a fenti kérdésekhez. Mélyreható vizsgálatot végez annak földerítésére, hogyan hatottak a magyar középosztály ideológiájának alakulására olyan írók mint Móricz Zsigmond, Bródy Sándor, Szabó Dezső és mások. Ezek a tanulmányai a *Korunk*-ban, a *Századunk*-ban és a *Gondolat*-ban jelentek meg. Szociológiai tanulmányai közül kiemelkednek „A magyar középosztály természetrajza" és „A középosztály ideológusai" (*Korunk*, 1933.); „A magyar lelkiismeret története a XX. századtól a Márciusi Frontig" (*Korunk*, 1937.); „Vázlatok a magyar társadalomkutatás múltjából. Szabó Ervin" (*Korunk*, 1936.). Ő írja a *Gondolat* indító cikkét: „Kell-e az ember?" (1935.); Ugyanitt felhívja a figyelmet a népi írók könyveire. Szabó Ervinről 5 cikkből álló sorozatot ír a *Népszava* 1943-as évfolyamában.

Kemény Gábort foglalkoztatják a magyar haladó hagyományok is, és ez irányú tanulmányait az egyházi és a polgári lapok is szívesen közlik. Így a *Protestáns Tanügyi Szemlé*-ben olvashatók: „Európai kultúra Szarvason a XVIII. században" (1938.); „Vajda Péter és a magyar protestáns hivatástudat" (1938.); „Apáczai és a Magyar Enciklopédia" (1939.); „Győry Vilmos emlékezete" (1940.); „Az első magyar társadalomtudós (Berzeviczy Gergely arcképe)" (1941.). A *Nevelésügyi Szemlé*-ben is bátor cikkei olvashatók azokban az években, amikor a haladó szellemű folyóiratok megjelenését már erősen korlátozták.

A felszabadulással, 1945 tavaszán, jelentős fordulat áll be Kemény Gábor életében. A nagy tudású, haladó szellemű kommunista pedagógust megválasztják a Pedagógusok Szabad Szakszervezete elnökének. Majd az Országos Köznevelési Tanács — a Vallás és Közoktatásügyi Minisztérium tanácsadó szerve — elnökhelyettese. Továbbra is sokat ír. Írásai mind azt mutatják, hogy benne élt a korban és a leglényegesebb kérdéseket tudta megragadni. Egyértelműen kiállt a nép érdekei mellett, amikor a hatalom kérdése még nem dőlt el. A közoktatási reform legfontosabb részének az egységes nyolcosztályos általános iskola megvalósítását tartotta. 1948 márciusában Kossuth-díjat kap. Ugyanabban az évben meghal.

Közel 20 éven át nem esik szó Kemény Gábor munkásságáról. Olyan korban, amikor az a jelszó, hogy „aki nincs velünk, az ellenünk van", nem is csodálkozhatunk ezen. Kemény Gábor megengedhetőnek, sőt kötelezőnek tartotta a magyar haladó hagyományok felkutatását és ismertetését. Kereste a szövetségeseket ahhoz a nagy munkához, amelyet a magyar közoktatás és népművelés megkövetelt. Lehet, hogy néha a kelleténél elnézőbb volt a kortársakhoz, és munkájukból elsősorban a pozitívumokat emelte ki. (Lásd Imre Sándorról, Karácsony Sándorról, Prohászka Lajosról szóló írásait.) — 1966-ban a Tankönyvkiadó megjelentette válogatott pedagógiai írásait, Köte Sándor bevezetőjével és egy Kemény Gábor műveinek bibliográfiáját tartalmazó függelékkel, méltó emléket állítván ezzel a nagy műveltségű, kommunista elkötelezettségű pedagógusnak és ideológusnak.

SIMONOVITS ANNA

BÁLINT GYÖRGY

1906. július 9-én született, jómódú polgári családban. 1924-ben érettségizett a Markó utcai főgimnáziumban, majd apja kívánságára beiratkozott a Kereskedelmi Akadémia egyéves tanfolyamára. Egy év után *Az Est* lapokhoz megy újságíró-gyakornoknak. Eleinte gyorsíróként alkalmazzák, majd korrektúrákat javít, s alig két év múlva *Az Est* lapok nélkülözhetetlen munkatársa. Első versei 1925-ben a *Nyugat*-ban jelennek meg, ugyancsak a *Nyugat* közli egy évvel később első novelláját is. 1927 nyarán Olaszországba látogat, majd több verset publikál az *Együtt* c. lapban. Néhány verse és egyéb írása németül is megjelenik (Stefan Klein fordításában) az *Arbeiterszeitung*-ban, az *Eulenspiegel*-ben, a *Frankfurter Folkstimme*-ben és a *Kunst und Volk*-ban. 1929-ben saját költségén kiadja első és egyetlen verseskötetét *(Strófák)*. A könyv a modern világ embertelensége ellen lázadozó szabadverseket tartalmaz, melyek hangvétele némiképp hasonlít a fiatal Szabó Lőrinc költeményeire. Ugyanebben az évben lát napvilágot első fordítása is (Galsworthy: *A túlsó parton*), amelyet nem sokkal később egy másik fordítás-kötet követ, s ettől kezdve 1941-ig minden esztendőben legalább két regényfordítást jelentet meg. Kedvenc írói, akiknek több művét is lefordítja: Galsworthy, Dickens, Sinclair Lewis, Aldous Huxley. 1931-ben egy értelmiségi csoport közvetítésével felveszi a kapcsolatot az illegális kommunista párttal. Ekkor már közismert publicista. Az angol *Daily Express* magyarországi tudósítója 1939-ig; később az amerikai Hearst-lapok is felkérik. Levelezni kezd Elmer Rice-szal és Georges Duhamellel. Élénk és céltudatos irodalomkritikai tevékenységet folytat, határozottan támogatja a hazai kritikai és szocialista realista művészetet. József Attila, Radnóti Miklós és Derkovits Gyula művészetét alkalmasnak tartotta a szocialista kultúra „döntő erejű művészi áttörésére". Következetes népfrontos szemlélete lehetővé tette, hogy az elsők között értékelje érdemük szerint Nagy Lajos, Remenyik Zsigmond, Illyés Gyula, Veres Péter, Féja Géza és Darvas József egyes műveit. A világirodalmi alkotások értékelésében is hasonló elveket követ: a magyar sajtóban az elsők között ismerteti Gorkij, Solohov, Alekszej Tolsztoj, Ilf és Petrov, Malraux és Aragon műveit. Felismeri az avantgarde sajátos realizmusát, s méltatja a polgári humanista irodalom értékeit — erre vallanak némiképp fenntartásos, de értő kritikái Proust, Joyce, Cocteau és Dos Passos munkásságáról. 1932-ben a *Literatura* „Jobb és bal" c. kerekasztal-beszélgetésén a baloldali nézetek képviselőjeként vesz részt. Személyes ismeretséget köt, majd összebarátkozik Radnóti Miklóssal és József Attilával. György Valentin álnéven publikál József Attila lapjában, a *Valóság*-ban. 1937-ig több cikke jelenik meg az illegális kommunista párt lapjában, a *Gondolat*-ban is. 1935-ben megjelenik első, kötetbe rendezett cikkgyűjteménye, *Az idő rabságában* címmel. 1936. június végén, július elején Olaszországon át Spanyolországba utazik, ahol három napot tölt. Útiélményeit lírai napló formájában örökíti meg, melyet az „Odisszeusz vagy az óvatosság" c. tanulmányával egy kötetben próbál kiadni 1938-ban, a cenzúra azonban megtiltotta a könyv terjesztését. Időközben megjelent *Jégtáblák, könyvek, koldusok* c. második cikkgyűjteménye is (1937). 1938-ban jelenik meg utolsó előtti önálló kötete, *Az állatok dicsérete*. Október 1-én behívják katonai szolgálatra, karácsony előtt engedik haza. 1939-ben kora tavasszal ismét behívják, s három hónapig szolgál Vácon. Május 15-től július 15-ig Londonban tartózkodik. Hazatértekor újfent katonáskodnia kell, ezúttal Tápiósülyre viszik. A *Pesti Napló* megszűnése után már csak az *Újság*-nak és a *Népszavá*-nak dolgozik. 1940-ben bevonul a Fasor szanatóriumba, így — „betegségére való tekintettel" — nem hívják be. Ekkor jelenteti meg utolsó cikkgyűjteményét, a *Búcsú az értelemtől* c. kötetet. 1941 tavaszán Tokajon munkaszolgálatos, majd Újverbászra viszik. 1942 áprilisában feleségével együtt letartóztatják, s a Hadik laktanyába

kísérik őket. Feleségét, Csillag Verát egy hét után szabadon engedik, őt azonban szept. 12-ig fogva tartják a Margit körúti fogházban. Október 27-én a gödöllői munkaszolgálatos gyűjtőtáborba internálják, ahonnan egy szerelvénnyel útnak indítják Ukrajnába. 1943. jan. 21-én Sztaro-Nikolszkoe közelében mindmáig tisztázatlan körülmények között meghal.

CSÖRÖGI ISTVÁN

SINKÓ ERVIN

1898. október 5-én született egy apatini kereskedőcsaládban. Gimnáziumi tanulmányait Szabadkán kezdi meg, ahol egy szociáldemokrata munkásotthonban talál szállást. Részben a környezet, részben pedig fiatalkori olvasmányai (Marx, Engels, Kautsky, Proudhon) hatására már korán közeledni kezd a mozgalomhoz, bár ez idő tájt még inkább egy nietzscheánus messianizmus munkál benne. Az első világháború kitörése után hadiérettségit tesz, s 1916-ban a frontra vezénylik. Közvetlenül a frontvonal mögé kerül, lőszer- és hullaszállító alakulatoknál teljesít szolgálatot. A front összeomlása után Budapestre megy, azzal a szándékkal, hogy részt vegyen a forradalmi eseményekben. A fővárosba való megérkezése után kapcsolatba lép Kassák körével, később Révai József és Hevesi Gyula mellett a KMP hivatalos folyóiratának, az *Internationale*-nak az alapító tagjai közt találjuk. 1919-ben már az újpesti pártszervezet titkára, a Központi Munkástanács tagja. A Tanácsköztársaság napjaiban Kecskemét városparancsnokaként teljesít szolgálatot. A proletárforradalom idején sajátosan szélsőséges magatartás-változás jellemzi. 1918 végén túlzó-baloldali álláspontról ellenzi a pártegyesülést, úgyhogy Kun Bélának kell őt fékeznie. Kecskeméti parancsnoksága idején viszont már ellenzi az ellenforradalmár felkelők kivégzését. Ugyanakkor a szolnoki visszavonulás idején revolverrel igyekszik meggátolni a pánikszerű futást. A Tanácsköztársaság bukása után Bécsbe emigrál. A forradalom leverése és a háborús események élményei világnézeti válságot idéznek elő nála, egyfajta krisztusi szemléletben keres kiutat. Ez idő tájt írt verseiben és prózai műveiben Kierkegaard, Dosztojevszkij, Tolsztoj és Buddha tanításait ötvözi. „Az út" címen negatív vallomást ír, de nem jelenteti meg. Más írásainak saját egyszemélyes fórumot teremt, a *Testvér* c. folyóiratot, melyet maga ír és szerkeszt. 1926-ban áttelepszik Jugoszláviába. Ismét közeledik a forradalmi eszményekhez, krisztianisztikus szemlélete lassan feloldódik a gyakorlati mozgalomban. Publikál a *Nyugat* és a *Korunk* c. folyóiratokban, s hozzákezd az *Optimisták* c. visszaemlékezés-regény írásához. A kéziratot már Párizsban fejezi be. Kapcsolatba kerül Károlyi Mihállyal és Romain Rolland-nal, az ő segítségükkel szeretné kiadni a már kész regényt. Érdektelenség miatt egyetlen vállalkozót sem talál. Romain Rolland azt tanácsolja, utazzon Moszkvába, ott bizonyára kiadják a könyvet. Sinkó Ervin 1935-ben elutazik a Szovjetunióba. 1937-ig Moszkvában dolgozik, elsősorban film-forgatókönyvek írásában működik közre. Közben igyekszik kiadót találni, de csak részleteket tud megjelentetni különböző magyar és német nyelvű emigráns lapokban. Kun Béla támogatja a könyv teljes szövegének kiadását, de végül is sikertelenül. Moszkvai tartózkodása alatt kezdi el írni az *Egy regény regénye* c. művét, mely az *Optimisták* kéziratának sorsáról szól. A sikertelen kísérletezések és Kun Béla letartóztatása (1937) után visszatér Párizsba, ahol baloldali értelmiségi lapoknak — köztük Barbusse *Monde*-jának és J. R. Bloch *Ce soir*-jának dolgozik, s gyakran jelennek meg írásai az *Europe* hasábjain is. A német megszállás elől 1939-ben Zágrábba menekül, itt azonban az olasz megszállók fogják el, s Drvar-ba viszik. Az olasz kapituláció után

kiszabadul az internáló táborból, s csatlakozik a jugoszláv partizánokhoz. 1945-ben letelepszik Zágrábban. 1950-től a Jugoszláv Tudományos és Művészeti Akadémia levelező, 1960-tól pedig rendes tagja. 1953 és 1955 között végre megjelentetheti az *Optimisták*-at, 1961-ben pedig az *Egy regény regényé*-t. 1959-től az újvidéki egyetem magyar tanszékének vezetője. Irodalomtörténeti kutatásai a magyar felvilágosodásra és a századforduló világirodalmára irányulnak. 1967. márc. 26-án hal meg, rákban.

CSÖRÖGI ISTVÁN

GÁBOR ANDOR

1884. január 17-én született a Szatmár megyei Újnépen. Családja 1890-ben Budapestre költözött, így középiskolai tanulmányait már a fővárosban kezdhette meg. Apja korai halála miatt már 13 éves korától dolgozni kényszerül, tanítványokat vállal. Egyetemi évei alatt már számos polgári lap munkatársa (*Egyenlőség*, *A Polgár*, *A Hét*, *Pesti Napló*). Kezdeti fordításait a nyugatos ízlés orientálja, saját versei azonban inkább Arany János költői hagyományaira épülnek. Első költői korszaka (1902—1906) sem a nyugatos áramlat sodrát követi, a népies tradíciókat folytatja inkább, publicisztikája pedig a polgári radikális lapok eszmevilágával rokon. A szociális témák iránti vonzalmat azonban fokozatosan elhalványítja a könnyed humor varázsos világa, s 1907-től Gábor Andor már a bohémvilág közismert figurája. Elmerül a weiningeri nihilben, kritikája csipkelődő krokikká szelídül, verselési készségét kabarédalokban csillogtatja. A tízes évek közepére közkedvelt kabarészínpadi szerző és vígjátékíró, Molnár Ferenccel és Nagy Endrével együtt emlegetik a nevét. A háború alatt ismét közelebb kerül a polgári radikálisokhoz. A történelmi események elsöprik a bohémvilágot, felelős magatartásra kényszerítenek. Szabó Ervin 1916-ban megnyeri az akkor már igen népszerű Gábor Andort az antimilitarista mozgalomnak. Az őszirózsás forradalomban a Nemzeti Tanács segédapparátusában dolgozik, a Tanácsköztársaság idején pedig a Művelődési Népbiztosságon a sajtó- és színházi ügyek referense. 1919 áprilisában felhívást tesz közzé a *Pesti Hírlap*-ban, a Színpadi Szerzők Szakszervezetének megalapítására. Munkáselőadásokat szervez a színházban, közvetlen kapcsolatban áll Kun Bélával, ám noha lelkesedett a forradalomért, nem lépett be a kommunista pártba. A Tanácsköztársaság bukása után, 1919. aug. 16-án letartóztatják, s hat hétig tartják vizsgálati fogságban. Szeptember végén szabadul, majd kéthónapi habozás után feladja a tulajdonképpen még mindig előtte álló kabarészerzői perspektívát, s decemberben elhagyja Magyarországot. Bécsbe emigrál, ahol azonnal fölveszi a kapcsolatot az ott tartózkodó magyar kommunistákkal, Kunnal, Landlerrel, Révaival és Lukáccsal. 1920 februárjától a polgári radikális emigránsok lapját, a *Bécsi Magyar Újság*-ot szerkeszti, s hozzákezd a marxista filozófia klasszikusainak tanulmányozásához. 1922-ben szembefordul a polgári radikálisokkal, s szakít a *Bécsi Magyar Újság*-gal is. A párt elméleti folyóiratának, a *Proletár*-nak a munkatársa lesz, részt vesz a *100%* munkájában és — mint a KMP külföldi bizottságának tagja — tiltakozó akciókat szervez a magyarországi kommunista perekkel kapcsolatban. Megbízatásainak teljesítése közben bejárja Európa több országát. Neve a nemzetközi szocialista sajtóban is ismertté válik; cikkei megjelennek a *Párizsi Magyar Munkás*-ban, az amerikai *Új Előre*-ben is. 1926 elején kiutasítják Bécsből — Berlinben telepszik le. A Nemzetközi Vörös Segély sajtóközpontjában dolgozik, számos cikke jelenik meg a *Die Rote Fahne*-ben. 1927-ben részt vesz a nemzetközi proletárírók első konferenciáján. Itt kap megbízást a *Pravda* és az *Ogonyok* szerkesztőségétől, s 1928-tól e két lap Nyugat-

Európai tudósítója is. Részt vesz a német proletárírók szövetségének szervezésében, s annak megalakulása után aktív tagja a szövetségnek, a *Linkskurve* szerkesztő bizottságában tevékenykedik. Irodalomelméleti kérdésekről tart előadásokat a berlini Marxistische Arbeiter Schulén, de ezeket az előadásokat nem publikálja. Annál élesebb kritikai támadásokat indít a szociáldemokraták és a polgári radikálisok ellen. Túlzó balos nézetei miatt elmarasztalják a nemzetközi proletárírók 1930-as harkovi konferenciáján. Ezt követően kiválik a *Linkskurve* szerkesztőségéből, de továbbra is publikál e folyóiratban. 1933 januárjában, Hitler uralomra jutása után illegalitásba vonul, s az utolsók közt hagyja el Berlint. Prágán keresztül szökik Moszkvába. Eleinte a német emigráns irodalom fórumainak megszervezésén fáradozik (Internationaler Verlag, *Das Wort*, *Internationale Literatur*). Aktívan részt vesz a szovjet irodalomelméleti-esztétikai vitákban (e vitákban született a kötetünkbe felvett tanulmány is), s hozzálát berlini élményanyagának irodalmi feldolgozásához, 1938-tól 1941 júniusáig, a Szovjetunió háborúba lépéséig szerkeszti a *Sarló és Kalapács* utódlapját, az *Új Hang*-ot. A háborús kitelepítés után Taskentben dolgozik mint az INO-Radio és a Kossuth rádió munkatársa. Számos háborús költeményt ír, melyek kötetbe gyűjtve jelennek meg 1943-ban. A felszabadulás után hazatér, s tevékenyen részt vesz a szocialista sajtó újjászervezésében. 1945. máj. 12-től Kállai Gyulával közösen szerkeszti a *Szabadság* c. újságot, de több írása jelenik meg a *Szabad Nép*, a *Népszava*, az *Új Szó*, a *Világosság* és a *Jövendő* hasábjain is. Később megalapítja a *Ludas Matyi* c. szatirikus hetilapot. Szépirodalmi műveket már nem ír, néhány régebbi művét adja ki újra. Szóba kerül összes műveinek kiadása, de a fordulat éve utáni mellőzöttség esztendeiben elkallódik a szerződés. 1949 után színpadi szerzőként és fordítóként is éles kritikát kap, s az ötvenes évek elejére teljesen kiszorul a magyar irodalmi életből. Noha neve szerepel a Kossuth-díjra jelöltek között, mégis csak 1953. jan. 21-én bekövetkezett halála után részesítik e magas kitüntetésben, és ekkor kezdik meg összegyűjtött műveinek kiadását is.

CSÖRÖGI ISTVÁN

FÖLDES FERENC

Földes Ferenc (1910—1943) kommunista művelődéspolitikus és filozófus. 1928-tól 1932-ig a párizsi Sorbonne-on valamint Bolognában tanul filozófiát és lélektant. Bekapcsolódik a párizsi egyetemi ifjúság baloldali szervezetébe, a Union Fédérale des Étudiants-ba, majd tanulmányai végeztével 1932-ben hazatér. 1932-től a Kommunista Ifjúmunkások Magyarországi Szövetségének tagja. 1934-ben mozgalmi tevékenységéért négyhónapi fogházbüntetésre ítélik. 1937-ben Bolognában védi meg doktori értekezését Bertrand Russellről. A háború kitörésekor Párizsban van, ahonnan hazatér. A harmincas évek végén, a negyvenes évek elején jelennek meg írásai a *Korunk*-ban, a *Népszavá*-ban, a *Kelet Népé*-ben és *Az ország útjá*-ban. 1942 nyarán munkaszolgálatra hívják be, 1943. január 13-án eltűntnek nyilvánítják. Munkásságának leglényegesebb vonása az, hogy egyfelől a filozófián belül azokkal a problémákkal foglalkozik, melyeknek még viszonylag kevés visszhangja volt Magyarországon, másfelől állandóan vitatkozik az úgynevezett magyar kultúrfölény-elmélettel. Történeti, pedagógiai munkásságában, például „A jobbágyfiúk Bethlen Gábor kollégiumában" című írásában, Erdély aranykorának művelődését állítja szembe a Horthy-korszak művelődéspolitikájával. Legjelentősebb tanulmánya „A munkásság és parasztság kulturális helyzete Magyarországon" című, amely számos részletes statisztikai adattal bizonyítja

be, hogy a széles magyar néptömegeket miképpen zárja el a Horthy-korszak — legtöbbször gazdasági eszközök segítségével — a továbbtanulástól. Foglalkozik azonban itt nemcsak az iskolaproblémákkal, hanem a magyarságot általánosan sújtó írástudatlansággal is, s kitér a magyar rádió kulturális szerepének kérdésére. Itt többek között bebizonyítja azt, hogy a magyar szegényparasztság és az ipari munkásság igen nagy százalékban nem rádióelőfizető. Foglalkozik az irodalom elterjedésével is. Kimutatja, hogy még a polgárság is csupán nevetségesen csekély mértékben vásárol könyvet, ugyanakkor a ponyvairodalom hallatlan elterjedtségnek örvend, elsősorban a középosztály köreiben.

BENCZUR MARGIT

TAMÁS ALADÁR

Tamás Aladár 1899-ben született Halmiban. Középiskoláit Ungvárott és Szatmáron végzi. 1917 elejétől 1918 novemberéig a 85. közös gyalogezredben teljesít katonai szolgálatot mint egyéves önkéntes. 1918 és 1920 között elvégzi a Keleti Akadémiát. 1920 közepén belép a Kommunisták Magyarországi Pártjába, 1921-ben már az Olasz Kommunista Pártban dolgozik. 1921-ben Olaszországban letartóztatják. 1921 őszén szabadul a volterai fegyházból, Bécsbe megy, majd pártmegbízással hazautazik Magyarországra. 1924-ben ismét Párizsban dolgozik a Francia Kommunista Párt magyar csoportjában. 1925 márciusában tér vissza, hogy részt vegyen a Magyarországi Szocialista Munkáspárt megalakításában. Ennek megalakulása után a párt Pápa Józseffel együtt a kulturális és irodalmi ügyek intézésével, szervezésével bízta meg. Létrehozzák az Új Föld elnevezésű kulturális mozgalmat, amely rendszeres előadásokat és irodalmi esteket szervezett, 1925 végén a mozgalom keretében szervezik meg az első magyarországi szavalókórust (amelyet a később megalakuló folyóiratról „100% szavalókórus"-nak neveznek el). 1926 végén *Új Föld* címen folyóiratot is indítanak (szerk.: Tamás Aladár, Remenyik Zsigmond és Bortnyik Géza). A lap első száma 1927 elején jelent meg, de a folyóirat rövid életű volt. Utódlapja, a *100%*, 1927 nyarán indul, ugyancsak Tamás Aladár vezetésével. A folyóirat körül jelentős munkás kultúrmozgalom alakult ki: több szavalókórust szerveznek, szemináriumokat tartanak. Az irodalomtörténetírás ezt az időszakot tartja Tamás Aladár első kritikai korszaka legkiemelkedőbb periódusának. 1930-ban a folyóirat — Tamás Aladár letartóztatása miatt — megszűnt. 1930 karácsonyán kerül szabadlábra az akkor már nagy tekintélyű publicista, s az 1931-ben lefolytatott törvényszéki tárgyaláson felmentik. Néhány hónap múlva már ismét pártmunkát végez: ő a KMP Vidéki Osztályának vezetője. 1932. márc. 1-én ismét letartóztatják, s ezúttal háromévi fegyházbüntetésre ítélik. 1935. márc. 15-én szabadul a szegedi Csillag börtönből. Ezután újabb pártmunkákat végez, majd 1936 nyarán újabb letartóztatása elől Csehszlovákiába menekül. Itt a *Magyar Nap* munkatársaként tevékenykedik. 1937. május elején Párizsba utazik, ahol a Nemzetközi Vörös Segélyben és más szervezetekben a KMP képviselője. 1939-ben Bölöni Györggyel együtt megalakítja a Párizsi Magyar Írók és Művészek Egyesületét, melynek főtitkára lesz. 1939 márciusától szeptemberéig szerkeszti az egyesület lapját, az *Üzenet*-et, amelyből mindössze hat szám jelenik meg. Az emigráció éveit magába foglaló második kritikai korszakában több írása jelenik meg az *Új Hang*-ban, a Szovjetunióba emigrált magyar írók lapjában is. Párizsi tartózkodása alatt írja a legendás történetű *Párizsi napló*-t, amely nem volt más, mint egy naplószerű jegyzetekből álló cikksorozat, folyamatos tudósítás, melyre az *Új Hang* adott megbízást. Az egyes cik-

keket az író postán küldte, de a zűrzavaros években számos írás elkallódott a postán. Ezért az *Új Hang* szerkesztősége szétbontotta az eredetileg egységes írásművet, s több fiktív név alatt önálló cikkekként közölte őket. Tamás Aladár másolattal készítette cikkeit, de a másodpéldányok is eltűntek 1939-es párizsi letartóztatása után. 1939 szeptemberében Tamás a vernet-i internálótáborba kerül, írásai, kéziratai pedig a hírhedt Deuxième Bureau birtokába jutottak, és feltehetőleg végleg elkallódtak. 1940. június végén szabadlábra helyezik. Portugálián keresztül Mexikóba utazik, ahol a Károlyi Mihály által kezdeményezett Szabad Magyar Mozgalom főtitkára lesz, s a *Szabad Magyarság* c. lap szerkesztője (1942—1946). 1946 augusztusában visszatér Magyarországra, 1946 szeptemberétől 1955 végéig a Szikra Konyvkiadó igazgatója, majd 1956 tavaszáig a Magyar Írók Szovetségének főtitkára. 1956 nyarán indiai kovetnek nevezik ki, 1959-ben pedig néhány hónapig svájci követ. 1959 decemberében az UNESCO mellett, nagykövetségi szinten működő állandó képviseletünk vezetőjévé nevezik ki. 1966 májusában visszatér Magyarországra és nyugalomba vonul. Azóta könyvet írt a *100%*-ról (1973), megírta 1946-ig terjedő tevékenységéről szóló emlékírását (*Akkoriban szüntelenül fújt a szél*, 1—2., 1976), s 1979 elején jelent meg *Álmok Indiában* c. visszaemlékezése.

CSÖRÖGI ISTVÁN

BOLGÁR ELEK

1883-ban Kassán született, 1901-ben Zentán érettségizett, majd jogi tanulmányokat folytatott a kolozsvári egyetemen, ahol 1906-ban doktorált. Egy ideig a *Huszadik Század* munkatársa, de a *Népszavá*-ban is gyakran publikál. 1906 és 1907 között néhány hónapot Zürichben tölt mint a *Népszava* svájci tudósítója. Svájcból való hazaérkezése után ismerkedik meg Szabó Ervinnel, akinek ajánlására őt hívja meg szerkesztőnek az amerikai magyar munkások lapja, a *Népakarat*. Bolgár Elek tehát 1907 júniusában New Yorkba utazik, s átveszi a lap vezetését. Amerikai tartózkodása alatt írja meg „Célok és eszközök" című brosúráját, melyet 1908-ban meg is jelentet. A zaklatott újságírói élet és az anyagi gondok miatt feladja szerkesztői állását s visszatér Európába. 1909-ben ismét Zürichben telepszik meg, ahol egy munkásegylet elnökévé választják. Szervezőmunkát végez, előadásokat tart s ezzel párhuzamosan a berni egyetem filozófiai fakultásán történelmet, nemzetgazdaságtant és filozófiát hallgat. 1910-ben a filozófia doktorává avatják. Disszertációjának címe: „Die Entwicklungsgeschichte des modernen Sozialismus in den Vereinigten Staaten von Amerika" (A modern szocializmus fejlődésének története az Amerikai Egyesült Államokban). Minthogy a berni egyetemen a magántanári címnél többre nem számíthatott, s ezzel fizetés nem járt, ott nem maradhatott tovább. Elfogadja a worcesteri Clark egyetem hat előadásra szóló meghívását, ezt követően még több más amerikai városban tart előadásokat, majd ismét a *Népakarat* szerkesztője. Irányítása alatt a lap mindvégig baloldali szociáldemokrata szellemű írásokat közöl. 1911-ben családi okok miatt hazatér Magyarországra. Budapest székesfőváros szociálpolitikai ügyosztályán szerez fogalmazói állást, később pedig az Iparrajziskola titkári teendőit végzi. Több cikket publikál a *Huszadik Század*, az *Új Élet* és a *Népművelés* c. folyóiratokban. Kisebb írásai után 1913-ban egy nagyobb tanulmányt szentel a kivándorlás kérdéseinek „Das Auswanderungsproblem und die Arbeitslosigkeit in Ungarn" címmel. (A tanulmány a *Weltwirtschaftliches Archiv*-ban jelent meg.) Budapesten tolti a háborús éveket is. 1914 és 1918 között előadásokat tart a Kereskedelmi Akadémián és az egyetemen, s tanít

a Bezerédy utcai kereskedelmi iskolában. 1918-ban belép a Kommunisták Magyarországi Pártjába, a következő év februárjában pedig már az illegális *Vörös Ujság* szerkesztő bizottságának tagja. A Népbiztosok Tanácsa 1919 márciusának végén Bécsbe küldi mint a Magyar Tanácsköztársaság követét. 1919. május 2-án, amikor budapesti jelentéstétele után szolgálati helyére visszatér, Bécsben az ellenforradalmi erők foglyul ejtik, s csak erélyes diplomáciai intézkedések hatására engedik szabadon. Az incidens miatt visszahívják. A Tanácsköztársaság ideje alatt megkapja egyetemi tanári kinevezését, de diplomáciai munkát is végez: külügyi népbiztosként Kun Béla egyik helyettese lesz. A Tanácsköztársaság bukása után Bécsbe emigrál, majd Berlinben a III. Internacionálé munkatársaként dolgozik. Berlini tartózkodása alatt írja *Krieg und Proletariat* c. könyvét, amely 1924-ben jelenik meg. Előadásokat tart az egyetemi ifjúság kommunista frakciójának összejövetelein, s 1933—1937 között ő szerkeszti a Berlinben megjelenő *Sowjetwirtschaft und Aussenhandeln* c. folyóiratot. 1937 végén a Szovjetunióban telepszik le. 1941-ben, amikor a háborús kitelepítés során Közép-Ázsiába költözik, már orosz nyelven tanítja a legújabb kori történelmet a frunzei pedagógiai intézetben. Meghívják a rosztovi egyetemre, de állását nem foglalhatja el, ugyanis behívják katonának. A felszabadító szovjet hadsereggel együtt tér haza Magyarországra 1944 végén. 1945-től a budapesti egyetemen tanít újkori történelmet, s ugyanebben az évben az MTA tiszteletbeli tagjává választja. Székfoglalóját 1946. jún. 17-én tartja. Előadásának címe: „Diplomácia a két világháború között". Ugyancsak 1946-ban nevezik ki rendkívüli követté és meghatalmazott miniszterré, majd 1947-től a prágai, 1949-től pedig a londoni magyar követség vezetője. Hazatérése után, 1951-től, először a Bölcsészettudományi Kar, majd — 1955-ben bekövetkező haláláig — az Állam- és Jogtudományi Kar dékánja.

CSÖRÖGI ISTVÁN

Tartalom

Bevezetés (Hermann István) 5
Rudas László: Köztársaság 31
Fogarasi Béla: Bevezetés a marxi filozófiába 35
Gaál Gábor: Fogarasi Béla: Bevezetés a marxi filozófiába 66
Lukács György: Előszó a „Történelem és osztálytudat"-hoz 68
Rudas László: Ortodox marxizmus? 75
Révai József: Recenzió Lukács György „Történelem és osztálytudat" c. kötetéről (1925) 87
Varjas Sándor: A freudizmus és annak kritikája a marxizmus szempontjából 97
Varga Jenő: A konjunktúrakutatás és a válságelmélet 121
Gaál Gábor: Az „erdélyi gondolat" tartalma és terjedelme 135
Lukács György: Tézistervezet a magyar politikai és gazdasági helyzetről és a KMP feladatairól 139
Gaál Gábor: A trónjavesztett filozófia 158
József Attila: Irodalom és szocializmus 161
Gaál Gábor: A filozófia a mai Oroszországban 179
Madzsar József: Nemzetköziség 184
Révai József: Marx és a magyar forradalom 190
Lukács György: „Szakadék" Nagyszálló 235
Mód Aladár: Bevezetés a „Materialista lételmélet"-hez 258
Fábry Zoltán: Intellektuális demagógia 267
Molnár Erik: Dialektikus materializmus és pszichoanalízis 271
Kemény Gábor: Kell-e az ember? (Szelekció-tanulmány) 292
Bálint György: Odisszeusz vagy az óvatosság 301
Sinkó Ervin: Don Quijote útjai 312
Gábor Andor: Van-e marxi esztétika? 328
Földes Ferenc: A rasszizmus ideológiai szerepe 341
Tamás Aladár: Titokzatos mesterség-e a költészet? 347
Bolgár Elek: Madách Imre 351
Lukács György: A fasizmus mint a barbárság elméleti és gyakorlati rendszere 368
Életrajzi jegyzetek 409

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
79.0301 — Kossuth Nyomda, Budapest
Felelős vezető: Monori István vezérigazgató
A borító és a kötésterv Szántó Tibor munkája
Műszaki vezető Mózes Tibor
Műszaki szerkesztő Jordán Kati
Terjedelme 38,5 (A/5) ív